فتحي المسكيني

التفكير بعد هيدغر
أو كيف الخروج من العصر
التأويلي للعقل؟

Jadawel جداول

التفكير بعد هيدغر
أو كيف الخروج من العصر
التأويلي للعقل؟

فتحي المسكيني

التفكير بعد هيدغر
أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟

Jadawel S.A.R.L. جداول ش.م.م

الكتاب: **التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟**

المؤلف: **فتحي المسكيني**

جداول

للنشر التوزيع
الحمرا - شارع الكويت - بناية البركة - الطابق الأول
هاتف: 746638 1 00961 - فاكس: 746637 1 00961
ص.ب: 5558 - 13 شوران - بيروت - لبنان
email: info@jadawel.net
www.jadawel.net

الطبعة الأولى

آذار/مارس 2011

ISBN 978 - 614 - 418 - 038 - 9

طبع في لبنان

Hamra Str. - Al-Barakah Bldg
P.O.Box: 5558 - 13 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2011 Beirut

تصميم الغلاف: محمد ج. إبراهيم

فهرس المحتويات

الإهداء

إلى ثورة الياسمين...

إلى تونس بعد يوم 14 يناير | كانون الثاني...
حين أُصيبت حبيبتي بالوطن...

يومئذ علّمنا الغضب المرح للجموع الحرة أنّ الثورة والحرية والحب أشكال رائعة من الترجمة...

فَلْنترجمْ!

توطئة

هيدغر بالعربية
أو
الترجمة والحرية

«هيدغر بالعربية» عبارة لا تعني أن نعرّب مفاهيمه أو مصطلحاته فحسب، بل أيضًا على الخصوص أن نجعله يتكلّم لغتنا، بحيث يمكننا أن ندّعي دون مُشاحّة أنّه قد فكّر بعقولنا والتبس بأنفسنا لبعض الوقت وداخل سياق ما كان لهيدغر «الشخص» أن يعرفه. ولأنّ الفيلسوف ليس شخصًا، بل رمزٌ أو بنية عامة للنوع الإنساني أو هيئة روحية للعصر أو فُرادة حرّة ومتمردة، فنحن يحق لنا دومًا أن نقتبس من شخصيته المتعددة مقطعًا كونيًّا لا نحتاج إلى تبرير استضافته في منزل الكينونة الذي يخصّنا. ربما لم يبق بين العقول الكونية والأرواح الحرة للإنسانية غير أشكال متنوعة من الضيافة الروحية. ولكن لأنّ تلك الضيافة غير ممكنة إلّا من خلال الترجمة بمختلف أنواعها، فإنّ المترجم قد تحوّل راهنًا إلى سفير ميتافيزيقي بين الشعوب واللغات والعصور. وَمَنْ يترجم لم يعد ناقلًا للدخيل بل صار مربّيًا للأرواح الحرة، أي القادرة على الكونية، مهما كان الركن الذي تقبع فيه معزولًا.

ولذلك بين الترجمة والحرية صلة سابقة لا نفكّر بها إلّا قليلًا. وليست تلك بِحُرّية سالبة، ناتجة عن غياب الحدود والموانع. بل حرية موجبة، قائمة على حقّ عقولنا في المشاركة في ضيافة المعاني الكونية داخل أفقنا الروحي؛ فحين نفكّر نحن نترجم، أي نتملّك قدرة تفكير كونية ولدت في أفق أمة «أخرى»، ومن ثمّ نحن نتحرّر من غربتنا إزاءها. إنّ الترجمة تحرّر من الجهل بما لم تقله لغتنا، على الرّغم من أنّه جزء من طبيعة العقل البشري فينا. ومن ثَمّ، فالترجمة تمكّن العقل في ثقافتنا من أن يصبح «بمقام مالك وسيّد» على بعض الإمكانات الثاوية في طبيعته إلّا أنّها لم تتولّد إلّا في أفق ثقافة أخرى.

وإذا كان «الغرب» يشكّل اليوم، دونما منازع جدّي، «الأب» الروحي للإنسانية الحالية، حسب توصيفات أطلقها كانط وهيغل إلى هابرماس ودريدا، فإنّ الترجمة المتعالية، وليس الانغلاق اللغوي، هي أنجع طريقة للتحرّر من الآباء السرّيين لأنفسنا. وهذه فرضية عملنا: إنّ أكثر الطرق جذرية للتحرّر من أب روحي أو فلسفيّ هي أن نترجم فكره إلى لغتنا. ولا يقصد من ذلك سوى تمرين العقول على المعاني الكلية كما قيلت في لغة أو لغات أخرى، ومن ثمّ أن ندفع لغتنا نفسها نحو ملاقاة تلك المعاني، كأنّها إحدى الإمكانات الأصيلة فيها. وحدها الترجمة بمقدورها أن تساعد قضية العقل في ثقافة ما، وذلك فقط بقدر ما نعدُّ الترجمة **مهمّة فلسفية** قائمة برأسها، ألا وهي مهمّة فتح اللغة الخاصة على الطبيعة الكونية للعقل البشري. وبعامة نحن لن نتحرّر من هيمنة «الغرب» (من حيث هو السقف الرمزي الأعلى للإنسانية الحالية) إلّا بقدر ما نترجمه في لغتنا وعقولنا وليس فقط أن نقرأه في لغته.

ومتى استطعنا أن نترجم فكرة الحداثة في عقولنا، نعني أن نعيد إنتاجها في لغتنا، بعين الطرافة التي قالت بها نفسها في نصوصها التأسيسية، يمكننا عندئذ أن نطمح إلى تسطير خطّ يفصلنا عنها داخل أفق أنفسنا. لن يكون ذلك انتصارًا لغويًا عليها أو نقلًا خارجيًا لمضامين بلا روح، بل هو شيء من الصداقة المتعالية معها؛ فالترجمة في بعض نفسها صداقة جذرية مع مؤلف جذري، ولكن حرّة. وهي حرة في معنى لا يتعلّق بالتصرّف في المعاني وفقًا لضرب من التلقّي أو الالتزام التداولي، بل يخصّ كيفيّة وضع فكر ما في مداره الخاص، ورغم ذلك الدخول في صحبة متعالية معه.

إنّ محبّة فيلسوف معيّن لا تكفي لفهمه، كما أنّ التعصّب إلى لغة قومية بعينها قد يكون حائلًا أمام مهمّة التفلسف الأصيل بما هو كذلك. ولذلك فإنّ الترجمة، من حيث هي صداقة فلسفية مع المعاني الكونية، هي وحدها التي تساعد ثقافة قومية ما، على التخلّص من جروحها النرجسية، حيث تسجن نفسها غالبًا. إنّ الصداقة، بما هي ميدان أخلاقي للتفلسف، هي العلاقة العميقة المناسبة مع إمكانية الحقيقة التي بحوزتنا دون أن نراها، ضمن كلّ اضطلاع حرّ بأنفسنا. ولذلك وحدها الصداقة توفّر أفقًا مناسبًا للترجمة بوصفها ضربًا طريفًا من التحرّر من الآباء الروحيين لعقولنا دون قتلهم. فالترجمة تسريح للممكنات الكونية التي استضافتها لغة دون أخرى.

ولذلك تشبه الترجمة أن تكون نحوًا من العودة إلى مكان الجريمة: هناك،

حيث استطاع عقل فذّ أن يفكّر بدلًا من النوع الإنساني برمّته. وبالترجمة، نحن نعيد عقولنا إلى لحظة ولادة المعاني الكلية في كل مرة. ولأنّه ليس من طريقة للتحرّر من تصوّر ما لأنفسنا إلّا بقدر ما نتحرر من المثل العليا التي تشكّل ذلك التصوّر في ضوئها، فإنّ التحرر الأقصى هو تحرير الصعيد الذي نقف عليه: لغتنا. ذلك الصعيد الخفي هو الأفق المؤسس لمعنى أنفسنا. الترجمة ضرب من التغيير العميق للغة أي للبنى العميقة لمعنى أنفسنا، ولذلك لا يتحرر الإنسان إلّا بقدر ما تتحرّر لغته من ذاكرتها القديمة التي لم تعد تتكلّم، أو لم تعد تخاطبها.

ومهما كان خطيرًا أو عملاقًا، فإنّ كلّ مفكّر إنّما يصبح عند الترجمة عاريًا أمامنا ومعزولًا عن لغته. فالترجمة هي شكل الحرب التي لا هزيمة فيها لأحد. وذلك من فرط أنّها ضيافة كونية للمعاني. من لغة إلى لغة، تعمل الترجمة على مساعدة العقل البشري على الانتصار العميق على دعوى الحنين أو الأصالة التي تخفيها كل لغة قومية في قلبها. أمام الترجمة، ليس هناك لغة أصيلة أو نهائية أو قصوى أو وحيدة بإطلاق. كل لغة هي ميدان للتجريب السري على الإنسانية.

من أجل ذلك، فحين نترجم نحن لا نستجلب قيمًا دخيلة ولا نؤوي معاني غريبة، بل نستعيد جزءًا ضائعًا من أنفسنا قيل في لغة أخرى. وحين نترجم نحن نسترجع ونسرّح وننشّط ونسدّد دَينًا من ديون أنفسنا كما كانت ممكنة ضمن أفق لغة أخرى. بهذا المعنى وحده تكون الترجمة ضربًا من التحرر؛ فمن يترجم يحرّر في لغته إمكانات قول ومواضع معنى ظلت مطمورة إلى حدّ الآن. ولذلك، فالترجمة لا تقرّب بين الشعوب فحسب، بل تقرّب كلّ لغة من نفسها وكلّ قائل إلى نفسه العميقة، أي إلى إنسانيته.

وهكذا، فإنّ الكنز الحقيقي الذي تملكه كلّ لغة دون أن تراه هو كلّ ما قالته الإنسانية في لغات أخرى، ولمّا يجد بعدُ طريقه إلى صوتها الخاص. وذلك الجزء الأكبر ممّا يُقال والذي لم تقله بعد لغة ما، ليس احتمالًا زائفًا، بل هو قد قيل بعدُ في لغات أمم أخرى، على نحو نحن معنيّون به بشكل لا يصدق في بعض الأحيان، ذلك أنّ العقل الداخلي لكل اللغات هو معنى الإنسانية في أنفسنا العميقة. ومن ثَمّ، فنحن مخاطَبون دومًا في كل لغة ! وحين نتكلم أو نكتب نحن، نخاطب اللّغات جميعها سلفًا. ومن ثمّ، فإنّه ليس ثمّة معنى غير قابل للترجمة. ما لا يُترجَم هو ما لم يقع قوله بعد على فم أيّ عضو من أعضاء الإنسانية الحالية، أمّا ما قيل فقد تبوّأ مكانه من اللغة، نعني من إمكانية الإنسانية كما تقول نفسها فينا.

إنّ فصول هذا الكتاب، هي تمارين على اللقاء مع هيدغر بوصفه الفيلسوف الذي رفع الترجمة إلى رتبة الشكل الأقصى من الامتحان لإمكانية العقل البشري كما قال نفسه أو قدّر مفاعيل المعنى التي قادت الإنسانية إلى حدّ الآن، لكنّ الترجمة هي أيضًا ورشة حرية خطيرة لأنّها تنتهي غالبًا إلى رسم حدود كل أنواع اللقاء مع الغير، ما لم يكن هذا الغير مستعدًّا لتكلم لغتنا أو للتفكير بعقولنا. ولذلك، كان الرهان الصريح هو: كيف يمكن التفكير **بعد** هيدغر؟ بعديّةً ليس فقط زمانية بل طوبيقية أيضًا: أي تلك التي تمكّننا من الخروج من العصر التأويلي للعقل الذي أعطاه هيدغر إشكاليته العامة. هكذا، فإنّ كلّ تأويل، مهما كان حرًّا، هو غير قادر على تأمين ولادة جديدة لأنفسنا. وثمّة حدود متعالية لكل تأويل منها أنّه يعيش ثورات «رعويّة» بلا وعد حقيقي. كلّ مؤوّل هو عقل حرّ لكنّه في عمقه يظلّ حبيس نموذج «الراعي» التوحيدي السحيق القدم: الأمين على المعنى كضيعة روحية أو ملكية أخلاقية للخاصة، أو القائد الذي يستبدّ بمخزون معنى لا يمكن التصريح به للجمهور، وإلاّ تحوّل إلى فتنة أو إلى نقاش يومي بلا أصالة. ولذلك لا يمكن التحرّر من الداخل إذا كانت الحرية نفسها غير حرة، أي رعويّة وليست مدنية. وحدها الترجمة يمكنها أن تشفينا من الحاجة إلى التأويل الرعويّ، أعني من الحاجة إلى الاستبداد: ترجمة لا تعد بشيء وتعد بكل شيء، من أجل أنّها عمل مدني مفتوح على كثرة من الإمكانات والطرق والأشكال في التعبير الإنجازي عمّا نخترعه في عوالمنا الخاصة من معنى وما نتقاسمه مع الغير من قيم قابلة للكونية.

إنّ وجهة عقولنا اليوم هي بلا شك حريتنا، بوصفها الصعيد الروحي الطويل الأمد لأنفسنا، وللغتنا كذلك، وما عدا ذلك هو ضجيج على سطح أنفسنا الجديدة.

تونس

في 22 يناير/كانون الثاني 2011

القسم الأول:

كيف نحرّر الكينونة؟ أو ما معنى أن نفكّر بشكل ما بعد ميتافيزيقي؟

الفصل الأول

ضيافة المعاني
أو الترجمة ومنازل الكينونة
بحث في آداب الترجمة لدى هيدغر

«Sage mir, was du vom Übersetzen hältst, und ich sage dir, wer du bist».

«قل لي ما موقفك من الترجمة، وأنا أقول لك من تكون».

هيدغر (1942)

تقديم
هل «لغة هيدغر» قابلة للترجمة أصلًا؟
أو في ضرورة الترجمة

ثمّة شعور ينتاب المشتغلين بالفلسفة مفاده أنّ بعض الفلاسفة لا يُترجَمون، أو أنّ بعض النصوص الفلسفية مستحيلة الترجمة. وهيدغر هو في الغالب من يقع على رأس هذه القائمة، كأنّ «لغة هيدغر» قد صارت لغة «داخل اللغة الألمانية»[1] نفسها.

بل لقد بلغ الأمر بأحد الباحثين الأنغلوسكسونيين إلى الدفاع أصلًا عن نظرية منهجية «في عدم قابليّة الفلسفة الألمانية للترجمة»[2]! حيث نبّه إلى أنّ ثمّة رأيًا منتشرًا بين الفلاسفة الأنغلوسكسونيين مفاده أنّ «النصوص الكلاسيكية للفلسفة الألمانية غير قابلة للترجمة إلى الانجليزية. وهذا الرأي يُسحَب مثلًا على فيشته، شيلنغ، هيغل (..)، هامان، دلتاي، هيدغر، أدورنو وبلوخ، ولكنه ينسحب أيضًا على فلاسفة غير ألمان من أمثال لوكاتش، ألتوسير ودريدا، من حيث إنّهم في ارتباط وثيق مع التراث الألماني»[3].

ولكن، بأيّ معنى؟ أو ما المقصود بذلك؟

علينا ألّا نخلط بين «عدم قابليّة الترجمة» (Nichtübersetzbarkeit) وبين

(1) G. Granel, «Introduction», à: **M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser*?** (Paris: P.U.F., 1959) p. 15.

(2) Barry Smith, «Zur Nichtübersetzbarkeit der deutschen Philosophie», in: ***Zur philosophischen Aktualität Heideggers III***. Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung, herausgegeben von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992, S. 125 - 147.

(3) Ibid. p. 125.

«عدم إمكانية الفهم» (Unverständlichkeit)[1]. إنّ الأمر يتعلّق بالنصّ وليس بالقارئ. وما يُؤْخذ على نصّ هيدغر أنّ «عنصر المفعول الخطابي» فيه كبير ومؤثّر؛ حيث إنَّ فيه شبهًا قويًا مع «الهَدْي الديني» (religiöse Bekehrung)[2]، وذلك من شأنه أن يضفي عليه «طابعًا هرمسيًا»[3]. وإذا كانت الفلسفة الألمانية هي «من خلال الثقافة الألمانية برمّتها في ترابط مع تطوّر الشعور القومي الألماني ومع الأمّة الألمانية ذاتها»، فإنّ هيدغر «في أعقاب هذه الفلسفة الجرمانية (Philosophiae Germaniae) قد ابتدع فلسفته»[4]. وهذه الفلسفة تتميّز في الأساس بأنّها «نتاج جامعات» (على عكس الوضع في فرنسا أو إنجلترا حيث تأتّت الفلسفة من ضرب من «مقاومة» سلطة الجامعات)، وأنّ «اللغة الأمّ للفلسفة ذاتها» قد توطّدت في وقت سيطرت فيه «قوى ثقافية من نوع ديني وسياسي» (على خلاف الفلسفة الإنجليزية حيث ظلّ النموذج هو العلم الحديث)[5].

هل يعني ذلك أنّ الفلسفة الألمانية، وفلسفة هيدغر بخاصة، لم تفلح في تحقيق «مطلب الكونية»؟.

علينا أن نقرّ، بأنّ «الترجمة الفلسفية» بعامة، وترجمة هيدغر بخاصة هي مثال حيّ على «مغامرة الترجمة» (das Abenteuer des Übersetzens)[6] بإطلاق. في المغامرة نحن نذهب إلى «أرض مجهولة»، لكنّ «المجهول هنا رغم كلّ شيء ليس هو النصّ، الذي نطمع في ترجمته، بل على العكس من ذلك لغتنا الخاصة. إنّ مغامرة الترجمة إنّما تغامر في صلب لغتنا الخاصة»[7]. وذلك لأنّ الترجمة هي مدعاة إلى تغيير علاقتنا بماهية لغتنا، أي بطريقتنا في الكلام بما هو طريقتنا في

(1) Ibid. p. 126.

(2) Ibid. p. 144.

(3) Ibid. p. 145.

(4) Ibid.

(5) Ibid. pp. 145-146.

(6) Jorge Rivera, «Das Abenteuer des Übersetzens», in: in: ***Zur philosophischen Aktualität Heideggers III***. Im Spiegel der Welt: Sprache, Übersetzung, Auseinandersetzung, op. cit. Pp. 148 sq.

(7) Ibid. p. 149.

الكينونة داخل العالم، ولذلك تنطوي الترجمة على قدر كبير من «المباغتة» (Überraschung) التي من شأنها أن تضع الدازين الخاص بنا موضع خطر[1]. إنّه خطر الكونية.

إنَّ الترجمة ليست تقنية آلية لنقل المعاني، بل «هي مطيّة من خلالها يفسّر النص الأصلي نفسه؛ فالنص الأصلي لا يتكلّم في لغته الخاصة فحسب، بل يتكلّم أيضًا عبر الترجمة. بهذا المعنى فإنّ الترجمات ضرورية للنص الأصلي، بل هي تنتمي إليه. إنّها بُعده الكوني. فأيّ نصّ يصبح كونيًا حقًّا، أي يتكلّم لجميع البشر في كلّ العصور، بقدر ما يكون مترجَمًا في اللغات العديدة»[2].

وقد خاض هيدغر نفسه في ماهية الترجمة على الأخصّ في ثلاثة مواضع من مدوّنته التي نشرها: أ ـ في مقالة «كلمة أنكسيمندر» (1946) من مجموع **شعاب**[3]؛ ب ـ في الدرس الثاني من **ما معنى أن نفكّر؟** في سداسي صيف 1952[4]؛ ج ـ ضمن درس مبدأ **العلة** في سداسي شتاء 1955/ 1956[5]. لكنّ دروسه، التي نشرت بعد موته، لم تخل هي أيضًا من خطرات عميقة في ماهية الترجمة، نذكر منها مثلًا درس صيف 1942 عن هولدرلين[6]، ودرس شتاء 1942/ 1943 عن برمنيدس[7]، ودرس صيف 1943 عن هرقليدس[8].

ونحن نقترح أن نتابع استشكال هيدغر لمعنى الترجمة الفلسفية من خلال العنوانين التاليين:

---

(1) Ibid.

(2) Ibid. p. 151.

(3) M. Heidegger, «Der Spruch des Anaximander», in: ***Holzwege*** (Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann. Vierte Auflage, 1963) pp. 296-343.

(4) M. Heidegger, ***Was heißt Denken?*** (Tübingen: Niemeyer Verlag, 1954).

(5) M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (Pfullingen, 1957).

(6) M. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Der Ister»,* in: **Gesamtausgabe**, Band 53 (Frankfurt Am Main: Klostermann, 1984) pp. 74-78.

(7) M. Heidegger, *Parmenides*, in: **Gesamtausgabe**, Band 54 (Frankfurt Am Main: Klostermann, 1982) pp. 12-20.

(8) M. Heidegger, *Heraklit*. In: **Gesamtausgabe**, Band 55 (Frankfurt Am Main: Klostermann, 1979) pp. 44-45, 62-64.

أوّلًا : الترجمة والتراث أو كيف يمكن لنا أن نتلقّى المعاني من الداخل ولكن في لغة أخرى؟.

ثانيًا : الترجمة والقومية أو هل تتكلّم الكينونةُ حصرًا لغة هذا الشعب أو ذاك أو هي تستدعينا سرًّا إلى ضرب طريف من الضيافة الكونية؟.

ونحن نأتي على هاتين الخطوتين تباعًا.

❀ ❀ ❀

1. الترجمة والتراث: أو كيف يمكن لنا أن نتلقّى المعاني من الداخل ولكن في لغة أخرى؟.

إنّ أوّل شرط جوهري للترجمة حسب هيدغر هو أنّ «كلّ ترجمة إنّما هي في ذاتها ضرب من التفسير (Auslegung) [. .]؛ فالتفسير والترجمة هما من حيث نواتُهما الجوهريةُ صنوان»[1]؛ فلا يمكن لأيّ أثر أن يُترجَم إلّا بقدر ما يُفسَّر، أي بقدر ما يُتملَّك فهمًا ضمن تفسير ما في أفق لغة ما. وطبقًا للفقرة 32 من **الكينونة والزمان**، المتعلّقة بالعلاقة بين «الفهم والتفسير»، فإنّ التفسير من شأنه أن يتأسّس ضمن ثالوث تأويلي لا مناص من تملّكه هو على التوالي «die Vorhabe»، «die Vorsicht» و«der Vorgriff»[2] «المكسب السابق»، «الرؤية السابقة»، «التصوّر السابق»، وهي بنى معنى سابقة إلى الفهم في كلّ مرة. نحن نلتقي بالنصّ الذي نترجمه ضمن «فهم سابق» على هذا القدر أو ذاك من الإبهام والاتساع، هو عندنا بمقام «المكسب السابق» الذي هو معطى سلفًا ولا يمكننا تحاشيه. ذلك يعني، كما يشير جان غرايش (صاحب أهمّ تفسير لكتاب 1927 بالفرنسية)[3]، أنّه لا وجود أبدًا للدرجة الصفر من الفهم، بل كلّ تفسير يستند إلى فهم مكتسب سلفًا. لكنّ تلقي المكسب السابق لا يتمّ بشكل اعتباطيّ، بل تحت هدي «زاوية نظر» هي «ما ـ على ـ جهته» (woraufhin) يجب أن يُفسَّر ما

---

(1) M. Heidegger, *Heraklit*. In: **Gesamtausgabe**, Band 55, p. 63. Denn jede Übersetzung ist in sich schon eine «Auslegung. (..) Auslegung und Übersetzung sind in ihrem Wesenskern dasselbe»; *Was heißt Denken*? op. cit. p. 107: «Jede Übersetzung ist aber schon Auslegung».

(2) Ibid. p. 150.

(3) J. Greisch, ***Ontologie et Temporalité***. *Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. (Paris: P.U.F., 1994) pp. 197-198.

تمّ فهمه ـ من ـ قبل»، وهذا النحو من جهة النظر هو «الرؤية السابقة» بوصفها ما من شأنه أن يحمل «المكسب السابق» إلى نطاق التفسير[1]، كَأَنْ يجعلنا نفهم حدثًا ما «من حيث» (als) ما يعنيه بالنسبة إلينا. إنّ الرؤية السابقة هي ما يعيّن «الوجهة» التي ينبغي أن يأخذها التفسير[2]. لكنّ كلّ تفسير إنّما يجد نفسه مضطرًّا إلى تكلم «لغة استباقية» من خلال اختراع مفاهيم مُصاغة بقدر ما، وتلك اللغة المفهومية الاستباقية هي «التصوّر السابق» الذي يرتسمه كلّ تفسير من أجل أن يصاحب الفهم نحو مقصده، حتى ولو أُجبر في وقت لاحق على تعديل مفاهيمه. وحسب عبارة طريفة، فإنّ «التصوّر السابق» هو حسب غرايش ضرب من «تسبقة معنى» (une avance de sens)[3] بدونها لا يكون فهمٌ. وبعامة، لا يُفسَّر أيّ نصّ إلّا في ضوء «الوضعية التأويلية» (المكسب السابق، الرؤية السابقة، التصوّر السابق) التي يستند إليها.

ولكن أين يجدر بنا أن نبحث عن جذور هذا «السابق» (das Vor-) إلى الفهم والرؤية والتصوّر؟ يكمن ذلك «السابق» حسب هيدغر في ماهية الإنسان نفسها من حيث هو «دازين» (Da-sein) أي قدرة أصلية على «كينونة الهناك» الذي بحوزته من حيث هو الكائن الذي يتعلّق الأمر في كينونته بمعنى الكينونة نفسها. «الهناك» هو نمط «انفتاح» كينونة ذاتنا من حيث هي كينونة ـ في ـ العالم. إنّ «في» هذه لا تشير إلى ظرف مكان، بل هي نمط من «المُقام». العالم ضرب من المُقام ضمن أفق فهم شديد التوقيع.

ومتى كانت الترجمة تفسيرًا سابقًا للمعاني، فإنّها لا يمكن أن تكون «حرفيّة» (wörtliche)، وإنْ كانت تريد أن تكون «أمينة على الكلمة» (wortgetreue)[4]. وحسب هيدغر، فإنّه «طالما كانت ترجمةٌ ما حرفيّة فقط، فهي لا تحتاج بعدُ لأنْ تكون أمينة. هي لا تكون أمينة إلّا متى كانت ألفاظها (Wörter) كلمات (Worte) تتكلّم نابعةً من لغة القضيّة [نفسها]»[5]. بين «اللفظ» بما هو مشكل نطق وحرف وبين «الكلمة» بما هي إنصات إلى ما «يأتي إلى اللغة»

(1) Fr.-W. Von Hermann, op. cit. p. 110.

(2) J. Greisch, ***Ontologie et Temporalité***. Op. cit. p. 197.

(3) Ibid. p. 198.

(4) M. Heidegger, «Der Spruch des Anaximander», in: ***Holzwege***, op. cit. 326.

(5) Ibid. p. 297; *Heraklit*. In: **Gesamtausgabe**, Band 55, p. 44.

ثمّة فَرْقٌ جوهري عينه بين «التأويل» بما هو تقنية شرح النصوص، وبين «التفسير» بما هو نمط «وجوداني» (existenzial) لكائن حُمّل وزر الكينونة، ومن ثمّة بين «الدلالة» الألسنية للفظ ما، و«المعنى» الوجوداني - التأويلي للكلمة بما هي مقام من لدنه تخرج الأشياء إلى الكينونة[1].

في ضوء هذا التمييز بين «اللفظ» و«الكلمة» يجدر بنا أن نضع التمييز الذي عقده هيدغر بنفسه بين «ما يُترجَم» (übersetzbar) و«ما لا يُترجَم» (unübersetzbar):

«إذْ أَنْ نترجم وأن نترجم لا يعنيان الشيء نفسه، حين يتعلّق الأمر بخطاب تجاري هنا، وقصيدة شعرية هناك. ذاك قابل للترجمة، أمّا هذا فلا»[2]. و«كما أنّه يصعب علينا أن نترجم الشعر، كذلك يصعب أن نترجم فكرًا ما»[3].

إنّ «ما يُترجَم» هو ما يمكن أن نجد له مقابلًا لسانيًّا أو اصطلاحيًّا، داخل عائلة لغوية وروحية واحدة. وهذا يعني أنّ هيدغر يقرّ للمعنى السائد للترجمة، بما هي نقل للدلالات من لغة عادية إلى لغة عادية أخرى، بالصلاحية التقنية التي من شأنها. أمّا «ما لا يُترجَم» فهو يثير صعوبة من نوع آخر. ولا يعني ذلك أنّ القصائد والأفكار الكبرى إنّما تظلّ موصدة دوننا بسبب «عدم - قابلية - الترجمة» (Unübersetzbarkeit)، بل إنَّ ثمّة «فرقًا جوهريًّا في قابلية الترجمة»[4] ذاتها. ولذلك يميّز هيدغر بين الترجمة بالمعنى السائد وما سمّاه «ترجمة **جوهرية**» (eine *wesentliche* Übersetzung)، وهو يعني بها تحديدًا ترجمة أعمال الشعراء والمفكّرين، الذين غيّروا طريقة الإنسانية في الكلام عن نفسها وعلى كينونتها في العالم[5].

---

(1) J. Greisch, ***Ontologie et Temporalité***. op. cit. p. 198-199.

(2) M. Heidegger, ***Der Satz vom Grund***, op. cit. p. 163: «Übersetzen und Übersetzen ist nicht das Gleiche, wenn es sich hier um einen Geschäftsbrief handelt und dort um ein Gedicht. Jener ist übersetzbar, dieses nicht».

(3) M. Heidegger, *Spiegel-Gespräch*. In: ***Antwort***. Martin Heidegger im Gespräch. (Hrsg. v. G. Neske, E. Ketterung. Pfullingen, 1988), p. 108. «So wenig wie man Gedichte übersetzen kann, kann man ein Denken übersetzen».

(4) Fr.-W. Von Hermann, op. cit. p. 113.

(5) M. Heidegger, ***Der Satz vom Grund***, op. cit. p. 163.

إنّ القصائد والأفكار الكبرى قابلة للترجمة، ولكن ثمة معنى للترجمة ينبغي النهوض بالمساءلة اللازمة لماهيته.

يقول هيدغر: «في مثل هذه الحالة، لن تكون الترجمة تفسيرًا فحسب، بل تراثا أيضًا. ومن حيث هي تراث، فهي لها مكانها في الحركة الباطنية جدّا للتاريخ»[1].

ماذا يعني تأصيل الترجمة بوصفها «تراثًا»؟. إنّ الترجمة بما هي ضرب من «العبور» (Über-setzung) من شأنها أن تصبح «تراثًا» (Über-lieferung) حين توفّر ما به «يعبر» و«ينتقل» *(über-setzt)* الكلام الجوهري «من لغة تاريخانية إلى أخرى»، وهو أمر يستثمر هيدغر في تخريجه بنية العبارة الألمانية «Überlieferung» التي تدلّ، كما يشير هيدغر بنفسه، على معاني «النقل» و«التحويل» و«التسليم» (ein Liefern) في معنى «liberare» اللاتيني أي معنى «التحرير» (Befreiung)[2].

لذلك ليس ثمّة ترجمة تغني أو تحلّ محلّ (ersetzen) النصّ الأصلي؛ إنّها لا تكون إلّا عونًا أصيلًا على الولوج إلى لغته الأصلية ووراثة معانيها من الداخل. تلك هي «الحدود الجوهرية» (Wesensgrenze) التي تكتنف «قابلية الترجمة» الجوهرية في كلّ نصّ جوهري[3].

ولكن ما معنى أن تكون «الترجمة» عندئذ ضربًا من «العبور»؟. هذان معنيان أطلق هيدغر سراحهما من العبارة الألمانية «Über-setzung».

يقول: «بيد أنّ الترجمة (Übersetzen) ليست ممكنة إلّا من حيث هي عبور (Übersetzen)»[4]. أن نترجم هو أن «نضع» (setzen) المعاني في مواضعها من لغة ما، لكنّنا لا نفلح في ذلك على نحو جوهري إلّا بقدر ما نستطيع أن نحتمل العبور «إلى» (-Über) المقام الذي يجعل ما نضعه مستقرّا في مكانه. ومن ثمّة، فإنّ هذه الترجمة لا تنجح إلّا من خلال «قفزة» (ein Sprung) تنقل «النظر» من

(1) Ibid.

(2) Ibid. p. 171.

(3) Fr.-W. Von Hermann, op. cit. p. 114.

(4) M. Heidegger, ***Was heißt Denken***?, op. cit. p. 140. «Dieses aber Übersetzen ist nur möglich als Übersetzen».

أفق ما تقوله اللغة العادية إلى ما قالته اللغة الأصلية[1]. إنّ الترجمة الفلسفية قفزة في ماهية تراث ما؛ بحيث إنَّ «الترجمة تتحوّل هنا إلى عبور نحو الضفّة الأخرى التي تكاد لا تُعرَف وتقع ما وراء نهر عريض»[2]، وليس مجرّد نقل قاموسي للألفاظ من لغة إلى أخرى.

وبالفعل، فإنّ ما يقوم به التفسير الأصيل لنصّ أصلي هو أن «يعبر» (*über*-setzt) إلى هناك حيث يقبع ما تكلّمته لغةٌ أخرى، بحيث ينجح في أن «يترجمه» (übersetzten) إلى لغتنا من خلال «حوار مفكّر معه» (in einer Zwiesprache des Denkens)[3]. وما أطرف عبارة «die Zwiesprache» فهي تعني حرفيًّا «اللغة ـ مُنَاصَفَةً» أو «اثنين ـ في ـ لغة ـ واحدة». لا نفسّر إلّا بقدر ما ننصت إلى ما قيل، ومن ثمّة، نحن لا نترجم إلّا بقدر ما يمكننا من خلال «الحوار» أن نضع ما قيل في مداره[4].

بهذا المعنى يفترض هيدغر أنّنا لن نفهم ما قالته يونان في كلماتها الأصلية مثل عبارة **Èòn Émmenai** «(كينونة الكائن) إلّا متى اعترفنا» بأنّه من اللازم علينا في نهاية الأمر أن نترجم هذه الكلمات إلى اليونانيّة»[5]! وعلى عكس ما يظهر لأوّل وهلة، فليس في ذلك أيّة لجاجة، بل القصد اللطيف أنّنا لا «نترجم» إلّا متى «عبرنا» إلى هناك حيث يُقال ما قيل في تربته الحميمة. لذلك أن تكون الترجمة «دقيقة» (أي موافقة للاستعمال) ليس ذلك بأكبر فضائلها؛ فقد تكون «الدقة (Richtigkeit) منزلقًا أيضًا من أجل أنّها تورّطنا في أتون تمثّلات هي من الناحية التاريخية متأخّرة، حديثة وسائدة إلى اليوم»[6]؛ فالترجمة الدقيقة، تلك التي تقول ما هو منتظر منها بالنظر إلى لغة عادية مستقرة لدى أهلها ومن ثمّ لدى عصرها، هي لا تزيد على بناء شبكة ترادف يومي مع لغة يومية

(1) Ibid. p. 140-141.

(2) M. Heidegger, Heraklit. In: **Gesamtausgabe**, Band 55, p. 45: «Hier wird das Übersetzen zu einem Übersetzen an das andere Ufer, das kaum bekannt ist und jenseits eines breiten Stromes liegt».

(3) M. Heidegger, «Der Spruch des Anaximander», in: ***Holzwege***, op. cit. p. 312.

(4) Fr.-W. Von Hermann, op. cit. p. 109.

(5) M. Heidegger, ***Was heißt Denken***, op. cit. p. 140.

(6) M. Heidegger, ***Der Satz vom Grund***, op. cit. P. 166.

أخرى، وليس «العبور» إلى تراث ما، وتمكينه من «الانعتاق» في الميدان التاريخاني للغة «أخرى».

وحين تعرّض هيدغر إلى محنة الترجمة، إبّان اشتغاله على تخريج معنى «كلمة أنكسيمندر» (1946) في معجم تاريخ الكينونة، صرّح قائلًا: «إنّ ذلك يفرض على فكرنا أن يعبر (übersetzt) أوّلًا قبل الترجمة إلى ما قيل في اليونانية. هذا العبور المفكِّر إلى ما يأتي من خلال الكلمة إلى لغته، إنّما هو ضرب من القفز على خندق»[1]. ولكن ما الذي يُفترَض أن يقفز: ما قيل في لغة غريبة إلى لغتنا أم لغتنا إلى اللغة الغريبة؟ إنّ هيدغر يطالبنا بأكثر من ذلك: إنّه بدلًا من ترك الألفاظ الأجنبية تمرّ إلى لغتنا، علينا قبل ذلك «أن نمرّ نحن أنفسنا إلى فضاء اللغة»[2] التي نترجمها! هذا صعب ولكنّه ليس بلا معنى. إنّ القصد هو أنّنا لن نترجم حقًّا نصًّا ما، إلّا متى فكّرنا معه في ما يقوله داخل اللغة التي قيل فيها، وليس في لغة أخرى. علينا أن نستثير لغته حتى تقوله بين يدينا، لأنّه نتاج داخلي لماهيتها، وليس مجرّد إجراء ألسني. وبكلمة واحدة علينا أن نرثه من الداخل، وهو ما يعني حسب إشارة العبارة الألمانية «Überlieferung»، علينا أن نفكّ قيوده، أي أن نسرّحه مرّة أخرى في فضاء لغة أخرى، هي ربّما لم تقله صراحة من قبل، وإن كانت تنطوي عليه في ماهيتها.

2 ـ الترجمة والقومية: أو هل تتكلّم الكينونة حصرًا لغة هذا الشعب أو ذاك أو هي تستدعينا سرًّا إلى ضرب طريف من الضيافة الكونية؟

يقول هيدغر في رسالة بعث بها إلى هنري كوربان، أوّل مترجم فرنسي له، في مارس 1937:

«بالترجمة، إنّما يتمّ نقل عمل الفكر إلى روح لغة أخرى، ومن ثمّ هو يطرأ عليه تحوّلٌ لا مناص منه. بيد أنّ هذا التحوّل إنما يمكن أن يصبح خصبًا، من جهة كونه قد يُظهر الوضع الأساسي للمسألة في ضوء جديد؛ بذلك هو يساعدنا

(1) M. Heidegger, «Der Spruch des Anaximander», in: ***Holzwege***, op. cit. p. 303 «Dazu ist nötig, daβ unser Denken vor dem Übersetzen erst zu dem übersetzt, was griechisch gesagt ist. Das denkende Übersetzen zu dem, was in dem Spruch zu seiner Sprache kommt, ist der Sprung über einen Graben».

(2) M. Heidegger, ***Was heiβt Denken***?, op. cit. p.138.

على أن نصير بإزائها نحن أنفسنا أكثر استبصارًا وأن نتلطّف أكثر في رسم حدودها.

ولهذا السبب، لا تتمثّل ترجمةٌ ما في مجرّد تيسير التواصل مع عالم لغة أخرى، بل هي بحدّ ذاتها استصلاح مشترك لتربة المسألة. إنّها تساعد على الفهم المتبادل في معنى راقٍ. وإنّ كلّ خطوة على هذا الدرب هي نعمة مباركة للشعوب»[1].

إنّ الترجمة حدث مصيري في لغة ما، لأنّها نمط من التأريخ ـ معًا في مساحة «النحن» العميقة التي يوفّرها شعب ما. لكنّ الشعوب لا توجد كالأشياء، إذ ليست لها «ماهيات» أو «هويات» معطاة سلفًا أو نهائية. وكما يقول هيدغر في درس ألقاه سنة 1934، إنّ «الشعب» ضرب من «الانتماء» الحرّ المنبثق ليس فقط عن «قرار» (Entscheidung) حرّ إزاء أنفسنا؛ بل عن نوع من «الحزم» (Entschiedenheit)[2] إزاء كينونة ـ ذاتنا. الشعب قرار ولكن ليس «ضدّ أو من أجل الآخرين»، بل هو قرار «من أجل أو ضدّ أنفسنا»[3]. وحسب هيدغر، فالانتماء أو عدم الانتماء هو «ضرب من الإجابة» (Antworten) على ما هو تاريخاني فينا، ومن ثمّ هو في عمقه «مسؤولية» (Verantwortung) أمام «المصير» العميق لذاتنا[4]، بعيدًا عن أيّ زَعْم عرقي أو أخلاقي أو ديني.

ولكن إلى أيّ مدى يمكن أن يزعم «شعب» ما (اليونان أو الجرمان) أنّه قد توفّر على «اللغة» الأخصّ للكينونة، أو أنّه قد خُصّ وحده بتكلّم لغة «الكينونة» دون غيره من شعوب الإنسانية العديدة؟.

لقد تُرجم كتاب Sein und Zeit إلى لغات عدة، منها اليابانية (1940) والإسبانية (1951) والإيطالية (1953) والإنجليزية (1962) والفرنسية (1964 ـ 1986) والصينية (نهاية الثمانينات)، بل أيضًا إلى لغات أقلّ انتشارًا، مثل

---

(1) M. Heidegger, «Prologue de l'auteur», in: ***Questions I et II*** (Paris: Gallimard. Coll. Tel, 1968) pp. 10-11.

(2) M. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache.* **Gasamtausgabe** Band 38 Hrsg. Von Susanne Ziegler (Frankfurt am Main: Klostermann, 1998) p. 72.

(3) Peter Trawny, ***Heidegger und Hölderlin oder Der Europäische Morgen*** ***(Würzburg***: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 2004) pp. 60.

(4) Heidegger, ***Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache***. op. cit. p. 121.

«الكرواتية» و«السلوفاكية» و«الاستونية». وفي كلّ هذه الترجمات تساءل المترجمون، تقريبًا، تساؤلًا واحدًا في صيغ شتّى: «هل يمكن أن أترجم هيدغر إلى لغتي؟»، وهو سؤال يخفي في طيّاته تساؤلًا أقلّ نبرة وأكثر حيرة: «هل تتكلّم الكينونة لغتي أيضًا؟».

تكمن نواة الصعوبة ههنا في هذا المعطى السابق على الترجمة: أنّه لا فلسفة إلّا بالكلّي، لكن لا شعب ولا لغة إلّا بالخاص. هل «الكلّي» هو الأجنبي والغريب؟ أو هو «الخاص» ذاته؟.

يشير باحث كرواتي إلى أنّ «الألماني» يسمّى لدى السلافيين «Nijemac» أي «الأخرس»، بل إنّ لديهم لفظة «tudj» من (deutsch) التي تعني «الغريب»[1] وعلينا إذًا أن نقرّ دون مواربة، أنّ كلّ لغة «خاصة» هي بالضرورة «غريبة» لدى شعب آخر. ومن ثمّ لا فضل للغة على لغة إلّا بتقوى الكينونة. وإذا كان لابدّ من أن تكون لغةٌ ما خاصة بشعب معيّن، فإنّه لا يوجد «فكر خاص»، ومن ثمّ فإنّه ليس ثمّة «فكر غريب»، بل ما يوجد هو «الفكر الحرّ»[2] فقط.

من أجل ذلك، ليس مصطلح هيدغر مشكلًا بالنسبة إلى «الأجانب» فحسب، بل هو متوعّر حتى على «الألمان» أنفسهم[3]. وذلك أنّ الترجمة ليست مجرّد مقابلة قاموسية بين الألفاظ في لغتين مختلفتين؛ فأيّ قاموس يوفّر دلالة اللفظ «الصحيحة» لكنّه «لا يضمن بعدُ بهذه الصحّة (Richtigkeit) أن نبصر بحقيقة (Wahrheit) ما يعنيه اللفظ ولا ما يمكن أن يعنيه»[4]. أن نترجم «حقًّا» هو أن «ننظر من ناحية الروح التاريخاني للغة ما في جملتها»، بحيث تتمثّل مهمّة الترجمة الأصيلة في أنّه «ينبغي عليها ضرورة أن تمرّ من روح اللغة الخاص بلغة ما إلى الروح الخاص بلغة أخرى»[5]..

لكنّ الشرط الحاسم الذي يجعل هذا النحو من المرور الصعب من روح

---

(1) Marijan Cipra, «**Heidegger-Übersetzung ins Kroatische**», op. cit. p. 159.

(2) Ibid.

(3) Teodor Münz, «**Kann Heidegger ins Slowakische übersetzen?**», op. Cit. p. 162.

(4) M. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Der Ister», in:* **Gesamtausgabe**, Band 53, op. pp. 75.

(5) Ibid.

لغة إلى روح لغة أخرى، ومن أفق شعب تاريخاني إلى أفق شعب تاريخاني آخر، إنّما هو شرط طريف وينطوي على شيء من المفارقة. إنَّ هيدغر الذي ينبّه إلى أنّ «كلّ ترجمة هي ضرب من التفسير» لا يتردد في قلب المسألة مصرّحًا بشكل لا يخلو من تهكّم تأويلي:

«نحن نعترف انطلاقًا من ذلك بأنّ كلّ ترجمة ينبغي أن تكون تفسيرًا. ولكنّ العكس هو في الوقت نفسه صحيح أيضًا: كلّ تفسير وكلّ ما يقوم في خدمته، هو ترجمة. بذلك لا تتحرّك الترجمة بين لغتين مختلفتين فحسب، بل ثمّة في صلب اللغة ذاتها ترجمة. إنّ تفسير نشيد هلدرلين هو ترجمة داخل لغتنا الألمانية»[1].

بذلك نحن لا نترجم فقط ما هو «أجنبي» حتى نفهمه، بل علينا أن نترجم أيضًا ما هو مكتوب في لغتنا. ولكن لماذا؟

يفترض هيدغر أنّ الترجمة ليست حاجة تقنية أو فيلولوجية خارجة عن طبيعة «الأثر» المترجم أكان فلسفة أم شعرًا. بل إنَّ الآثار العظيمة هي طبقًا لماهيتها «في ـ حاجة ـ إلى ـ الترجمة» (übersetzungsbedürftig)[2]! لأنّها تحمل في ذاتها علاقة جوهرية مع «ماهية اللغة» التي يتكلّمها «شعب تاريخاني». من أجل ذلك فالترجمة لئن كانت تفسيرًا، أي ضربًا من «التفهيم» (ein Verständlichmachen)، فليس شأنها أن «تنزل» الأثر من «قمّة» المسألة التي عبّر عنها، حتى يصبح مقبولًا في الفهم السائد، بل «إنّ الترجمة ينبغي أن تضعنا على درب الصعود إلى القمّة»[3] ذاتها. وذلك لأنّ «حاجة ـ الترجمة» لا تسكن في الأثر العظيم (أكان فكرًا أم شعرًا) إلّا بقدر ما تكون قبلُ وبشكل أصلي «حاجة ـ إلى ـ التفسير»: (auslegungsbedürftig).

(1) Ibid. P. 75: «Hieraus erkennen wir, dass jedes Übersetzen ein Auslegen sein muss. Zugleich gilt aber auch das Umgekehrte: Jede Auslegen und alles, was in ihrem Dienst steht, ist ein Übersetzen. Dann bewegt sich das Übersetzen nicht allein zwischen zwei verschiedenen Sprachen, sondern es gibt innerhalb derselben Sprache ein Übersetzen. Die Auslegung der Hymnen Hölderlins ist ein Übersetzen innerhalb unserer deutschen Sprache».

(2) Ibid. p. 76. «daβ solche «Werke» ihrem Wesen nach übersetzungsbedürftig sind».

(3) Ibid. p. 76: «Die Übersetzung muβ auf den Pfad des Aufstiegs zum Gipfel versetzen».

«إنّ الترجمات في مجال الكلمات العليا للشعر والفكر هي دائمًا في - حاجة - إلى - تفسير، وذلك لأنّها هي ذاتها ضرب من التفسير»[1].

إنّ القصد من هذه الإشارة إلى الترجمة داخل اللغة نفسها هو التنبيه إلى أنّ الترجمة من لغة إلى لغة أخرى هي حالة من حالات متعددة من الترجمة، وليس ظاهرة معزولة. إنّ «الكلام والقول هما بحدّ ذاتهما ضرب من الترجمة.[..] في كلّ حديث وكلّ حديث مع أنفسنا يسود ضرب من الترجمة الأصلية»[2]. وإنّ «أصعب» الترجمات إنّما تبقى دومًا حسب هيدغر «ترجمة اللغة الخاصة في الكلم الأخصّ لها»[3].

ورغم ذلك، فإنّ هيدغر يصرّح دونما مواربة أنّ الشعب التاريخاني، الذي بَلَغَتْ لغته التعبير عن ماهية مصيره، لا يمكنه أبدًا «أن - يصير - وطنًا» (das Heimischwerden) وحده وبشكل معزول، أي لا يمكنه أبدًا أن «يعثر على كفاية ماهيته من ذات نفسه وبشكل مباشر في لغته الخاصة»، بل إنّ «أيّ شعب تاريخاني لا يكون إلّا انطلاقًا من حوار لغته مع اللغات الأجنبية»[4]. إنّ الترجمة بالمعنى اليومي هي مجرّد «إجراء تقني» له ضرورته، مثل تعلّم الانجليزية - الأمريكية، التي يتعلمها حسب هيدغر جميع مَنْ في العالم. ولكن هل نحن على بيّنة من «الخطر الجوهري» لهذا النوع من معرفة اللغة؟. إنَّ الترجمة الأصيلة، التي تتعلّق بالاشتباك مع لغة تاريخانية، تكلّمها شعب تاريخاني، هي بالأحرى «إيقاظ وإيضاح وبسطٌ للغة الخاصة بمساعدة المناظرة مع اللغة الأجنبية»[5]؛ إذ ليس القصد من مناظرة اللغة «الأجنبية» سوى «تملّك اللغة الخاصة»[6].

(1) M. Heidegger, *Heraklit*. In: **Gesamtausgabe**, Band 55, p. 45. «Übersetzungen im Bereich des hohen Wortes der Dichtung und des Denkens sind jederzeit auslegungsbedürftig, weil sie selbst eine Auslegung sind».

(2) Cf. M. Heidegger, *Parmenides*, in: **Gesamtausgabe**, Band 54, op. Cit. 17. «Sprechen und Sagen ist in sich ein Übersetzen. (..) In jedem Gespräch uns Selbstgespräch waltet ein ursprüngliches Übersetzen».

(3) Ibid. p. 18: «Dagegen bleibt die Übersetzung der eigenen Sprache in ihr eigenstes Wort stets das Schwerere».

(4) M. Heidegger, *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, in: **Gesamtausgabe**, Band 53, op. pp. 80.

(5) Ibid.

(6) Ibid.

خاتمة: الترجمة والضيافة ـ أو في تعدّد منازل الكينونة

في «حوار حول الكلمة. بين ياباني وسائل يسأل»، نشره في كتابه **معارج الكلام**(1)، أبدى هيدغر شكًّا واضحًا في إمكانية «الحوار» بين العقول المنتمية إلى عوالم تاريخانية متباعدة، إذْ قال: «قبل ردح من الزمان، سمّيت اللغة، دونما احتياط كاف، بأنّها منزل الكينونة. وإذا كان الإنسان يقيم لغةً ضمن مطلب الكينونة، فإنّنا، نحن الأوروبيين، نقيم على الأرجح، في منزل مغاير تمامًا لذاك الذي يقطنه إنسان الشرق من آسيا.[..] بذلك فإنّ الحوار من منزل إلى منزل إنّما يكاد يظلّ مستحيلًا»(2).

ولكن ماذا لو كانت «منازل الكينونة» **متعددة**؟. ذلك ما اقترحه باحث ياباني كأنّما يردّ على نبرة الموقف الذي اتخذه هيدغر في النصّ المشار إليه عن «الحوار مع ياباني»، قائلًا:

«إذا كانت اللغة منزل الكينونة، فإنّه لابدّ أن تكون هناك منازل عديدة للكينونة، ذلك بأنّه ثمّة في الواقع لغات إنسانية عديدة.[..] بذلك فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل منزل الكينونة ممكن فقط في المفرد الألماني أو في الجمع؟ [..] إنّ ثمّة في العالم من جهة الواقع عددًا لا يُحصى من اللغات المختلفة ومنازل الكينونة والثقافات المختلفة والعوالم المختلفة. وإذا كان التواصل المتعلق بالكينونة بين منازل الكينونة المختلفة والثقافات المختلفة غير ممكن، فإنّه لا وجود أيضًا لأيّ تفاهم فلسفي بينها»(3).

---

(1) M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Pfullingen, 1971).

(2) Ibid. p. 90: «Vor einiger Zeit nannte ich, unbeholfen genug, die Sprache das Haus des Seins. Wenn der Mensch durch seine Sprache im Anspruch des Seins wohnt, dann wohnen wir Europäer vermutlich in einem ganz anderen Haus als der ostasiatische Mensch. (...) So bleibt denn ein Gespräch von Haus zu Haus beinahe unmöglich».

(3) Tadaschi Ogawa, **«Heideggers Übersetzbarkeit in ostasiatische Sprachen. Das Gespräch mit einem Japaner»**, op. cit. pp. 195-196. «Wenn die Sprache das Haus des Seins ist, muβ es viele Häuser des Seins geben, weil es tatsächlich viele menschliche Sprachen gibt. [..] Es stellt sich also die Frage: Ist das Haus des Seins nur im deutschen Singular möglich oder im Plural? [..] In der Welt gibt es tatsächlich eine Unzahl von verschiedenen Sprachen, Häusern des Seins, verschiedenen Kulturen und verschiedenen Welten. =

- نحن نأخذ مسألة «تعدّد» منازل الكينونة بوصفها الأفق الوحيد المناسب للإقدام على «ترجمة» هيدغر إلى العربية، متأوّلة في معنى «العبور» إلى الضفّة الميتافيزيقية الأخرى التي يقف عليها، وإن كنّا لا نشعر أنّ ما يفصلنا عنها هو «نهر عريض». فما يشعر به المترجم الصيني مثلًا من افتقار الثقافة الصينية إلى دين توحيدي[1] مثل المسيحية، وجد أنّ معجم هيدغر السرّي ما فتئ ينهل منه أو يقاومه، هو شعور لا يمكن أن ينتاب المترجم العربي.

نحن نعلم أنّ هيدغر قد نهل من التراث التوحيدي والأنطولوجيا اليونانية في آنٍ واحد. وهو يفترض أنّ تجربة الكينونة التي رصدها قد عرفت انكسارًا مع عبور الأنطولوجيا اليونانية إلى الأفق اللاتيني - المسيحي، ومن ثَمّ رسمت الانعطافة التي أدّت إلى تكوّن التجربة «الأوروبية» و«الغربية» و«الحديثة» للمُقام في العالم وتفسيره. لذلك نحن مرتبطون ارتباطًا مضاعفًا بهذا الحدث التاريخاني للقول الفلسفي في الكينونة؛ أوّلًا لأنّ العربية هي الوسيط التاريخاني (الذي يغفله هيدغر في تاريخ الكينونة) بين اليونانية واللاتينية، وثانيًا: من أجل أنّ قدر القارة الروحية التي تحمل اسم «الإسلام» قد صار جزءًا لا يتجزّأ من قدر «الغرب» نفسه منذ أن كانت العربية المعلّمة الميتافيزيقية للاتينية، وهذا وضع تاريخاني لم يؤدّ سكوت المحدثين عنه إلّا إلى تضييق باب الإنسانية الحالية نحو المستقبل.

وممّا زاد الأمر تعقيدًا هو أنّ «الآخر» لم يعد يقيم «خارج» أيّ إنّية تأويلية قد يدّعيها هذا «الدازين» التاريخاني أو ذاك؛ إنّ الآخر هو نمط «الكينونة - معًا» التي نحملها سلفًا في علاقتنا الأصيلة بأنفسنا. ولذلك، فالسلوك السوي إزاء الآخر (اللغوي أو السياسي) ليس التسامح (الذي يخفي حسب كانط شيئًا من الغطرسة) بل أحد الآداب القديمة لأنفسنا، والتي أعادها فيلسوف «غربي» إلى الخدمة، نعني أدب «الضيافة»، وليس ذلك الفيلسوف سوى كانط[2]، الفيلسوف «الأوّل والوحيد» - حسب هيدغر - الذي تحرّك خطوة في طريق البحث في إشكالية الزمانية بما هي أفق فهم معنى الكينونة.

= Wenn die seinsbezogene Kommunikation zwischen den verschiedenen Häusern des Seins und verschiedenen Kulturen nicht möglich ist, dann gibt es auch kein philosophisches Verständnis füreinander».

(1) Yong Zheng, «**Chinesische Heidegger-Gadamer-Übersetzung**», op. cit. p. 170.

(2) E. Kant, «Projet de paix perpétuelle», in: ***Œuvres philosophiques III*** (Paris: Gallimard, 1986)op. cit. AK, VIII, 357-358.

الترجمة ضرب من أدب الضيافة إزاء تراث ما. وعلى خلاف المعنى «الأخلاقي» للضيافة، فإنّ طرافة التنشيط الكانطي لهذا المفهوم تحت عنوان «الضيافة الكونية» (allgemaine Hospitalität) تكمن في أنّه قد نقل معنى الضيافة من إطار «محبّة النوع الإنساني» إلى «حقّ كسموبوليطيقي»[1] للغريب بما هو كذلك. الضيافة الكونية هي «حقّ الغريب» في المرور في أفق العالم الذي يزعم دازين ما أنّه يسكنه وحده. صحيح أنّ كانط لا يعترف بما يسمّيه «حقّ الضيف» أو حقّ الإيواء (Gastrecht) في منزل معيّن، لكنّه يقرّ بما يسمّيه «حق الزيارة» (Besuchsrecht) الإنسانية، وليس ذلك تكرّمًا، بل من أجل أنّ هذا الغريب هو «إنسان» بإطلاق، يتمتّع سلفًا بما يطلق عليه كانط حق «الملكية الجماعية لمساحة الأرض، لكونها مساحة كروية»[2].

إنّ الترجمة ضيافة كونية بالمعنى المتعالي؛ فهي تستمدّ مشروعيتها من «حقّ» العقل الإنساني، ممثَّلًا هنا من خلال النصوص «الأجنبية» التي شكّلت ماهية الإنسانية الحالية، في «المرور» في أفق لغتنا[3]، وذلك ليس «محبّة للنوع الإنساني» بل هو «حق» المواطنة في العالم، بوصفه «أرضًا» روحية لا مناص من اقتسامها بسبب أنّها «كرة» أي دائرة تأويلية مشتركة ومحدودة هي المحيط التاريخاني الوحيد للعقل الإنساني الحالي.

---

(1) نفسه.

(2) نفسه.

(3) بهذا المعنى أخذ ريكور يتحدّث في آخر نصوصه عن الترجمة بوصفها «ضيافة لغوية» (hospitalité langagière) هي شكل «السعادة» الوحيد الممكن بالنسبة إلى مترجم ما. والطريف هو أنّ ريكور لا ينشّط فكرة الضيافة بالمعنى الذي أشار إليه كانط، أي معنى «الحق الكسموبوليطيقي» للغريب، بل في إطار دفاعه عن ضرورة التخلّي تمامًا عن حلم «الترجمة المطلقة»، مؤكّدًا أنّ «هذا الحداد على الترجمة المطلقة هو الذي يصنع سعادة المترجم»، والتي لا يمكنه أن يعثر عليها سوى في نحو من «الضيافة اللغوية» للغريب. ومن ثمّة لا يتردّد ريكور في عَدّ الترجمة «مشكلًا إتيقيًا» وليس فقط مشكلًا نظريًا. وبقي أن ننبّه إلى أنّ تخريج ريكور لمعنى «الضيافة اللغوية» لا يقدّم حلًّا حقيقيًا لمشكل الترجمة، بل يحاول فقط أن يُبقي على الصعوبات «العفوية» و«الأصلية» في مهمّة المترجم، ويحميها من أيّ طمس لساني أو تقني. لقد أعاد فعل الترجمة إلى المترجم، وأعرض تمامًا عن حجج «علماء الترجمة». راجع:

- P. Ricoeur, **Sur la traduction**. Paris: Bayard, 2004, pp. 19, 42-43.

الفصل الثاني

«كَانَ» «ووُجِدَ»
مدخل اصطلاحي إلى تأويلية الكيان
(بحث في لغة هيدغر)

1. «كان» أو الفلسفة رعاية الكينونة

﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾

[النحل 40]

«إنّ «الكينونة» ليست من الكائن في شيء»

هيدغر، الكينونة والزمان، 1، ص4

«نحن نسمّي «كائنًا» أمورًا شتى وفي معنى متباين. إنّما الكائن هو كلّ ما نتكلّم عنه، وما نقصده، وما إزاءه على هذا النحو أو ذاك نحن سالكون، والكائن هو أيضًا ما نحن وكيفما نحن أنفسنا. إنّ الكينونة تتمثّل في أنّ الشيء يكون وعلى نحو ما يكون[1]، في الواقع والقيمومة والبقاء والصلاحية والوجود[2] وفي «إنّه ثمّة»[3]».

هيدغر، نفسه، 2، ص6 ـ 7

---

(1) im Daβ- und Sosein.

(2) Dasein بالمعنى التقليدي، أي معنى existentia السكولائية.

(3) es gibt.

حين نأخذ «كينونة» بوصفها مقابلًا مناسبًا للفظة «Sein»، فذلك ليس حلًّا اصطلاحيًا فحسب (على ما في هذا الجانب من صحّة إجرائيّة) لصعوبة يشعر بها كلّ مترجم لمصطلح هيدغر، في التفريق الملائم والمستساغ بين «Sein» و«Existenz» بالعربية، لاسيّما وأنّا قد تعوّدنا منذ الفارابي على اتّخاذ «موجود» مقابلًا للفظ اليوناني «أون» **(tò Ón)**[1] (to on). بل نحن نفترض ـ انطلاقًا من استثمار موجب لإشارة تبدو سالبة عقدها ريمي براغ[2]، أحد العارفين بالمصطلح الأنطولوجي اليوناني والعربي والحديث معًا، وذلك في سياق تفسير افتقاد العبرية والعربية إلى ما يقابل الفعل اليوناني «**eÏnai** - einai» ومن ثمّة لجوء المترجمين العرب واليهود إلى فعل مثل «وَجَدَ» (وهو يفهمه في معنى «être là, se trouver» ـ كان هناك، وُجد في مكان ما)، أنّ «كان» في العربية ليس لها معنى «وجودي» (existentiel). أجل، **إنّ «كان» ليس لها معنى «وجودي»**، ولكن ليس بمعنى أنّ العربية لم تعثر على كلمة أنطولوجية، تقابل «**eÏnai**» في اليوناني أو «esse» في اللاتيني أو «Sein» في الألماني، كما يُشاع ـ بل إنَّ لفظة «الكينونة» ليس لها معنى «الوجود» الذي اصطلح عليه هيدغر وبنى عليه «تحليلية الدازين»، أي معنى «التخارج» (das Auseinander) «الوجدي» (ekstatisch) في صلب انفتاح الكينونة ذاتها، وهو ما حاول أن يدلّل عليه في نصوص لاحقة على كتاب 1927 من خلال رسم اللفظة الألمانية على هذا النحو: «Ek-sistenz»، وحيث يشير حرف «-Ek» إلى «الإقامة» (das Innestehen) الوجدية ضمن «الهناك» حيث «ينكشف» معنى الكينونة. لكنّ التخارج الوجدي لا يعني «الخروج» في صيغة

(1) الفارابي، **كتاب الحروف**، الفقرة 1.

(2) Rémi Brague, «Existence, arabe *«wuğūd»* et «Vorhandenheit», in: Barbara Cassin (Sous la direction de), ***Vocabulaire européen des Philosophies*** (Paris: Seuil/ Le Robert, 2004), p. 1382. «L'arabe, comme l'hébreu, n'exprime pas la copule au présent; le verbe qui en fait fonction au passé et au futur (käna [كان], yakünu [يكون] n'a pas de sens existentiel».

الابتعاد عن باطن الوعي أو الأنا بالمعنى الحديث، بل الخروج عن الطور في معنى احتمال ما في انكشاف الكينونة ذاتها من «تخارج» و«بعد» و«وجهة» نحو «الهناك» حيث يأتي الإنسان إلى أفق العالم[1].

ثمّة ملاحظة أخرى أسداها ريمي براغ علينا أن نستغلّها، ألا وهي أنّه حتى في الفعل اليوناني «**eĩnai**» فإنّ دلالة «الوجود» (existence) لم يصرّح بها، بل بقيت دلالة «كامنة بشكل ما» و«لم تفلح بذلك في بسط تلك الدلالة بكلّ وضوح إلّا بعد مسيرة كانت فيها المرحلة العربية ذات أهمّية»[2]. فهل يعني ذلك أنّ العرب هم الذين ساعدوا (خاصة عند ترجمة عربية ابن سينا إلى اللاتينية) على كشف المعنى «الوجودي» في كلم «الكينونة» للغات الأوروبية الحديثة؟.

ليس ما يمنع من افتراض ذلك، بل إنّ ريمي براغ يذهب إلى حدّ بناء هذا التلميح الذي لا يخلو من تهكّم أسود حيث قال «حين بحث هيدغر عن لفظ قادر على تلخيص أطروحة الأنطولوجيا التقليدية عن الكينونة، هو اختار Vorhandenheit، الكائن في المتناول أو «في اليد» [..]. وإنّه من المثير للاهتمام أنّ المفهوم الذي استخرجه على هذا النحو قد سبق أن كانت له صيغة سامية (préfiguration sémitique)[3].

بيد أنّ ما يهمّنا من هذا الربط بين «Vorhandenheit» و«صيغة سامية سابقة» هي «وجود» في العربي و«نمصه» (nimsā') في العبري[4]، ليس مضمونه النقدي أو الساخر، بل إنّ براغ يساعدنا على بناء الصلة التاريخية المناسبة بين «وجود» في العربية و«existentia» في اللاتينية و«Vorhandenheit» في الألمانية. لكنّ ما يقابل كلّ ذلك في اليونانية ليس «eĩnai» بل «ΰparxiV» - huparxis[5]!

وهكذا، فإنّ الحرص على مقابلة «Sein» بلفظة «وجود» هو عناد خطابي

(1) Heidegger, «Qu'est-ce la métaphysique» in: ***Questions I et II.*** (Paris: Gallimard / Tel, 1968) p. 32.

(2) Ibid. «Le verbe être, dont la signification d'existence était restée plus ou moins latente en grec, n'est de la sorte parvenu à déployer celle-ci en toute netteté qu'à l'issue d'un parcours dans lequel l'étape arabe est importante».

(3) Ibid.

(4) Ibid.

(5) Pascal David, «Dasein / Existenz», in: Barbara Cassin (Sous la direction de), ***Vocabulaire européen des Philosophies*** (Paris: Seuil/ Le Robert, 2004) pp.281-286; J.-F. Courtine, «Essence» ibid., p. 403.

لمسيرة اصطلاحية صارت واضحة لدينا اليوم، بل وإغفال لجهد هيدغر نفسه في رسم خطّ فاصل بين «Sein» و«Existenz»، ثمّ بين «Existenz» و«Vorhandenheit». علينا أن نقبل بأنّ الأمر لا يتعلق أبدًا بجمال العبارة أو باحترام المصطلح الفلسفي العربي المستقرّ بعدُ منذ الفارابي، بل بمدى استعدادنا وقدرتنا على الانتظام في تاريخ الأنطولوجيا وتاريخ مصطلحها العالمي، وليس العربي فحسب، معزولًا عن بقية عائلة اللغات الفلسفية التي يرتبط بها ارتباطًا هو علامة الكونية القوية فيه.

وعلينا أن ننبّه إلى أنّ ازدواج الكلم الأنطولوجية قد كان مصاحبًا للمصطلح اليوناني واللاتيني والعربي قبل أن يأتي هيدغر إلى تمييزاته ضمن مشروع الأنطولوجيا الأساسية. إنّ الزوج «كان» و«وُجد» في العربية، مثل الثنائي «esse» و«existentia» في اللاتينية، قد كانا في تواشج صامت ومسكوت عنه مع معنيين سابقين في اليوناني هما «eĭnai- einai» و«ΰparxiV - huparxis». وهو ازدواج لم يكن يُحفل به، أو كان يُستعمل على أساس المرادفة بين العبارتين.

إنّ اللاتينية لم تعرف التمييز بين الثنائي «esse» و«existentia» سواء لاتين القرون الأولى من الميلاد، مثل كاسيدوس (Chalcidius) الذي استعمل existentia، ضمن ترجمته وتفسيره لمحاورة **طيماوس**، في مقابل «onta-**Ónta**»، «الكائنات» أو «الموجودات»[1]، أم لاتين القرن السابع عشر مثل ديكارت، حيث يرادف صراحة بين «sum» ـ أكون، وبين «existo» ـ أوجد[2]. وهو أمر لا يصعب أن نعثر له على ما يجانسه في تراثنا الفلسفي، مثل الغزالي الذي يرادف بين «موجود» و«كائن»[3].

وعلينا أن نلاحظ أنّ هذا الترادف بين «esse» و«existentia» في اللاتينية قد

---

(1) Pascal David, «Dasein / Existenz», op. Cit. P. 402.

(2) يقول ديكارت: «**أنا أكون، أنا أوجد** (*ego sum, ego existo*)؛ هذا يقين. ولكن كم من الوقت؟ طالما أنا أفكّر». التأمّلات، II، 7.

(3) قال الغزالي: «ونبيّن هذا بمثال، وهو أنّ الشمس مثلًا، تنكسف بعد أن لم تكن منكسفة، فتحصل لها ثلاثة أحوال ـ أعني الكسوف ـ: حال هو فيها معدوم، **منتظر الوجود**، أي **سيكون**. وحال هو فيها **موجود**، أي هو **كائن**. وحال ثالثة هو فيها **معدوم**، ولكنه **كان من قبل**. (..) فإنّا نعلم أوّلًا أنّ الكسوف معدوم، **وسيكون**. وثانيًا أنّه كائن. وثالثًا **أنّه كان**، وليس كائنا الآن». .را: **تهافت الفلاسفة**. تحقيق سليمان دنيا ط 7، 1987، ص 206.

وجد طريقه إلى الانطباق على الدلالة المزدوجة لفعل «einai-eĩnai» في اليونانية، كما يدلّل على ذلك مترجم أرسطو إلى الفرنسي ج. تريكو، حيث إنَّ «eĩnai» يقال على كلّ من «être» و«exister» في الفرنسية، على نحو ليس فقط يتعارض مع «gígnesjai» (gignésthai)، devenir، الصيرورة أو الكون، بل «هو في بعض الأحيان له المعنى نفسه»[1].

إنّ التمييز بين «esse» و«existentia» لم يعرفه اللاتين ولا حتى ديكارت أو كانط، وينبغي انتظار ما بعد الكانطيين، وخاصة شيلنغ، كي يظهر البعد «الوجودي» المستقبل عن المعنى الأنطولوجي المحايد لمعنى «الكينونة»، وهو ما أخذ طريقه إلى الظهور حين وقف شيلنغ[2] على البعد «الوجدي» (extatique) للفظة «existentia» اللاتينية، فولدت «Existenz» الجديدة التي ستصل، من خلال كيركغارد وياسبرس، إلى هيدغر.

بذلك يمكن للمترجم العربي أن ينخرط في التمييز المعاصر بين «Sein» (الكينونة بالمعنى المحايد) و«Existenz» (الوجود بما هو ذو طابع وجدي)، من خلال أمرين: أوّلًا من خلال تراثه الاصطلاحي، خاصة وأنّ «Existenz» هي تبيئة للفظة «existentia» اللاتينية التي هي ترجمة للفظة «وجود» العربية (عربية ابن سينا)؛ وهو وضع في تاريخ المصطلح لا يجدر بنا القفز عليه. وثانيًا من خلال المخزون الأنطولوجي الكبير للغة العربية، ونعني تحديدًا معجم «كان»، من «كن» القرآنية إلى «كينونة» المتصوفة إلى «كيان» الأدب العربي الحديث (الشابي، جبران، نعيمة، المسعدي). ولأنّ التمييز بين «كينونة» و«وجود» هو قرار اصطلاحي معاصر، لم تعرفه أنطولوجيا العصر الوسيط، فإنّه لا حجة لمن يعترض عليه متعلّلًا بأنّ الفلسفة العربية الكلاسيكية لم تعرفه أو قد أقرّت «وجود» وليس «كينونة» مقابلًا لمعنى «eĩnai» في اليونانية.

لا يتعلق الأمر باجتهاد لفظي بل بتشخيص صعوبة اصطلاحية كامنة في تاريخ المصطلح الأنطولوجي بعامة، وعلينا أن نعالجها ضمن الاجتهاد «المعاصر» الذي عقب شيلنغ وكيركغارد ونيتشه وليس قبل ذلك.

بل قد يمكن المجازفة بالقول إنّ اختيار المترجمين العرب القدامى للفظة «وجود» (أو «هوية») مقابلًا للفظة «eĩnai» اليونانية قد تمّ في وقت لم تكن فيه

---

(1) J. Tricot, «Index Rerum», à: **Aristote, La *Métaphysique***. (Paris: Vrin, 1981). Tome II, p. 853.

(2) Pascal David, «Dasein / Existenz», op. cit. p. 285.

مدعاة إلى التمييز بين «كان» و«وُجد»، ومن ثمّ هو قد صار غير مبرّر ولا وجيهًا بعد ظهور الحاجة الأنطولوجية في اللغات الحديثة لإقامة تمييز دقيق بين «الكينونة» بعامة (أن نكون كما يكون أيّ شيء داخل العالم) و«الوجود» الإنساني بخاصة (أن نوجد بوصفنا كائنات فريدة تتميّز عن كلّ صنف آخر من الكائن أنّها تحمل فهمًا ما لمعنى كينونتها).

فإذا كان «Sein» يُقال على كلّ «كائن»، أكان حجرًا أم شجرًا أم ملاكًا أم إلهًا، فإنّ «Existenz» لا تُحمل إلّا على الكائن الذي هو نحن أنفسنا. وحده الإنسان «يوجد» أي يقف خارج ذاته، في باحة العالم، أمّا سائر الكائنات فهي «تكون» فحسب أي تصادفنا داخل العالم.

يعني «Sein» **كينونة** كلّ كائن داخل العالم. كلّ ما هو كائن بشكل أو بآخر (قائم أمام أيدينا، كالحجر أو كالسماء، كائن تحت أيدينا، كالمطرقة أو النافذة). فهذه كائنات أي «أشياء» تظهر في أفق العالم، في سياق انكشاف العالم. أمّا «Existenz» فهي «إمكانية كينونة» لا يتوافر عليها إلّا كائن واحد هو الإنسان. **هي الوجود** في معنى اختيار إمكانية معيّنة من إمكانات كينونتنا والخروج إلى ملاقاة الكائن الذي داخل العالم وليس من جنس كينونتنا، ملاقاته ضمن «الهناك» حيث تنفتح كينونة أيّ كائن بالنسبة إلينا.

وعلى ذلك فلفظة «الكينونة» لم تكن خامدة الذكر في تراثنا الاصطلاحي، بل إنّ ترجمة ما **بعد الطبيعة** التي اعتمدها ابن رشد في شرحه، قد استعملت لفظة «كينونة» بعض الأحيان في تأدية معنى «**tò tí <n eÏnai**» to ti én einai[1] التي تترجم عادة أيضًا بعبارة «ما هو بالإنّية»[2]، أي ما يقابل «quidditas» اللاتينية، أي «ما هو الشيء»، «ما كان لشيء ما أن يكون»، أو «كون كائن ما يواصل كينونة ما كان عليه»، حسب تفسيرات قدّمها تريكو، مترجم ما **بعد الطبيعة** إلى الفرنسية[3].

---

(1) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**. (بيروت: دار المشرق، 1967) مج 2، ص 481،

(2) نفسه، ص 818.

(3) Ibid. Tome I, p. 23, note 3. «tò tí <n eÏnai (quod quid erat esse), ce qu'il a été donné d'être à quelque chose (..) c'est la quiddité. (..). La meilleure traduction littérale de l'expression **tò tí <n eÏnai** est celle que propose E. Bréhier *(Hist. de la Philo., I,* 199): *le fait pour un être de continuer à être ce qu'il était».*

إذ تقول الترجمة العربية: « العلة تقال على نوع واحد الذي منه يكون شيء (..) وتقال على نوع آخر الصورة والمثال وهذا هو كلمة تدل على **كينونة** الشيء وأجناسه. . »[1].

صحيح أنّ ابن رشد لم يقف عند لفظة «كينونة»، بل شرحها في المعنى المدرسي لعبارة **tò tí <n eÏnai** أي معنى «التعريف التام للشيء» بما هو مستوفى في معنى «صورة الشيء» أو أنّيته أو ماهيته، وهو معنى «quidditas» اللاتينية. قال: «وقوله [يعني أرسطو] وهذه هي كلمة تدل على كينونة الشيء وأجناسه يريد وهذه العلة هي التي تدل على صورة الشيء الخاصة وصورة أجناسه»[2].

لكنّ ذلك لا يمنعنا بأيّ حال من إعادة «كينونة» إلى ترجمة «**tò tí <n eÏnai**» بالمعنى الأصلي، وليس بالمعنى الذي ارتضاه شرّاح أرسطو القدماء في مصطلح لا يقف عند المعاني الأصلية للسان اليوناني. **وإنّ ذلك هو ما فعله هيدغر نفسه** متسائلًا في الفقرة 44 من **كانط ومشكل الميتافيزيقا** (1929):

«أليس صحيحًا أنّ صراع الكينونة إنّما يجري في أفق الزمان؟.

وهل ينبغي عندئذ أن نتعجّب إذا كان التأويل الأنطولوجي للما ـ هية (Was-sein) يعبّر عن نفسه من خلال **tò tí <n eÏnai**؟ ألا يتضمّن ما ـ كان ـ أبدًا لحظة الحضور الدائم هذه، بل حتى في معنى استباق ما»[3]؟.

«**tò tí <n eÏnai**» (to ti <n einai) ـ ترجمها العرب القدامى في معنى «المائيّة» ثمّ «الماهية»؛ لكنّ المثير هو أنّ ما كان يشير إلى «**eÏnai**» ـ الكينونة، قد انزلق من السؤال الأصلي «ما ـ يكون الشيء؟» إلى «ما ـ هو الشيء؟» إلى «مائيّة» أو «ماهية» مجرّدة، تنحو نحو مقولات المنطق أكثر منها إلى المعجم الأنطولوجي. إنّ حيلة المترجمين العرب في نقل التعبير من «كائن» أو «موجود» إلى «هو» و«هوية» لم يكن سوى عارض عن نزعة إلى تجريد الكينونة وتحويلها إلى «ماهية» مفارقة بلا أيّ انغراس في العالم العيني.

بقي أن نلاحظ في النهاية أنّ اختيار القدماء لعبارة «موجود» في مقابل «**tò Ón**» to on هو أمر اصطلاحي لم يكن عبثًا، وليس اليوم أيضًا عبثًا. فهم اختاروها في أفق الملة، حيث تكون المخلوقات «موجودة» بفعل فاعل «غائب»،

---

(1) ابن رشد، **تفسير ما بعد الطبيعة**. مج 2، مصدر سابق، ص481.

(2) نفسه، ص 483.

(3) Heidegger, ***Kant und das Problem der Metaphysik***, 44.

ومن ثمّ فهي قد أُخرجت إلى العالم من داخل غيبي لا يراه البشر. وقد نقول إنّ العرب لم يرتاحوا - حتى في شرحهم لأرسطو - إلى المعنى «الأنطولوجي» الذي قصده اليونان من خلال «**eĩnai**» ونعني بالتحديد ودون مواربة المعنى الدهري للكينونة. بل هم فتّشوا عن طريقة تأويلية مناسبة لتبيئة ذلك المعنى الأنطولوجي المخالف لأنطولوجية الملّة، التي هي قائمة على الأمر الإلهي «كنْ» وأنطولوجية «الخلق» أو «التكوين» التي تنتج عنه، وربّ تبيئة حاولوا الإيفاء بها من خلال عبارات لا تجرح الشعور التوحيدي في شيء، بل توافق معجمه الداخلي، من قبيل «هو» أو «موجود»، وهما صيغتان فيهما تحاش واضح للقول بقدم العالم. «هو» إشارة إجرائية مجرّدة إلى «ماهية» شيء ما. و«موجود» هي اسم مفعول يشير صراحة إلى فاعل غائب. وهو ما يتماشى صراحة مع سردية الملة.

والحال أنّ ذلك يتعارض مع معنى «**tò Ón**» (to on) من حيث يدلّ على «الكائن»، ليس الذي يقع عليه فعل الكينونة، بل ذاك الذي عليه أن يكون بذاته. وعلينا أن نكون أبصرنا بعدُ بما في عبارة «موجود بذاته» من تناقض في «اسم مفعول» يقوم بالفعل. إنّ ترجمة هيدغر مناسبة طريفة كي تتمكّن اللغة العربية من تنشيط جانب من معجمها الأنطولوجي، كان قد أُزيح في وقت ما نتيجة قرار روحي كان قد أملاه أفق الملة، أي أفق أنطولوجي قائم على فرضية «الخلق من عدم». الترجمة أيضًا ضرب من التحرير الأنطولوجي للغة.

غير أنّه علينا أن ننبّه إلى أنّ هيدغر، رغم خروجه عن أفق الملة في فهم «الكينونة»، إلّا أنّه لا يؤمن بأنّ فلسفة الأنا الحديثة التي رفعت الإنسان إلى دور «الكائن» الفاعل، قد فهمت معنى الكينونة، ومن ثمّ فهو ينبّهنا إلى أنّ البشر «كائنون هناك» في باحة «العالم»، كينونة «سابقة» على قرار وجودهم الخاص. ومن ثمّ، فإنَّ الإنسان في بحثه عن نفسه «يعثر» على كينونته كما يعثر على نفسه، ملقى به، في أفق فهم معيّن لنفسه.

2. وُجِدَ. أو الإنسان وحده يُوجد!

«إنما الوجود.. وَجْدٌ» (Existenz.. ist Ekstase).

شيلنغ

«الوجود وجدان الحق في الوجد».

ابن عربي

«وحده الإنسان يوجد. فالصخر يكون، لكنّه لا يوجد. والشجر يكون، لكنّه

لا يوجد. والحصان يكون، لكنّه لا يوجد. والملاك يكون، لكنّه لا يوجد. والربّ يكون، لكنّه لا يوجد».

هيدغر

تعود لفظة «Existenz» إلى الفعل اللاتيني «existo» أو «exsisto» الذي يعني: «انتصب خارج الشيء، ارتفع، خرج من الأرض، انبجس»، ومن ذلك «ظهر، انكشف»[1]. بهذا المعنى استعمله شيشرون. وإنّه في النصف الثاني من القرن الرابع (م) فقط، بعد سلسلة من الترجمات، إنّما اكتسب لفظ «existentia» اللاتيني رتبة المصطلح في سياق النقاش اللاهوتي حول عقيدة التثليث، لدى مريوس فكتورينوس[2] (مترجم تسوعات أفلوطين إلى اللاتيني قبل اعتناقه المسيحية)، الذي استعمله في ترجمة اللفظ اليوناني «huparxis-ΰparxiV»، على خلاف «substantia» التي ترجم بها «oüsía» ـ ousia[3].

ما نحتفظ به من «existentia» في أوّل استعمالاتها هو أنّ «ex-sistere» يدلّ على ما «يوجد» في معنى ما يستمدّ «كينونته» من شيء آخر خارج عنه. فهو يحيل في كرّة واحدة على «الكينونة» ولكن أيضًا على «أصل» تلك الكينونة. وهو ما تشير إليه البادئة «-ex» في فعل «ex-sistere». لذلك فالأليق لهذا اللفظ ألّا يُطلق على «الإله» وإنّما على «المخلوقات»، فهي وحدها «توجد» أي تخرج إلى الكينونة، وقبل أن توجد، كانت كائنات لها ماهيات ممكنة؛ فالوجود هو بوجه ما «تتمّة» لماهية شيء ما.

من هنا، فهم السكولائيون فعل «existere» في معنى «بلوغ شيء ما إلى الكينونة بفضل أصل خارج عن ذاته»، بفضل «علة» ما. أن «يوجد» شيء ما يعني أن «يخرج من جحره»، من العلة التي تدفع به خارجًا، أن ينعتق من أسبابه، ولكن بذلك مع تأكيد سلطانها عليه.

في مقالة سنة 1763 **(الأساس الوحيد الممكن لإقامة برهان ما على وجود الله)** استعمل كانط عبارة «Dasein Gottes» في مقابل العبارة اللاتينية

---

(1) راجع بخاصة:
- Pascal David, «Dasein / Existenz», in: Barbara Cassin (Sous la direction de), ***Vocabulaire européen des Philosophies*** (Paris: Seuil/ Le Robert, 2004) pp.281-286; J.-F. Courtine, «Essence», ibid., pp. 400-414.

(2) Marius Victorinus.

(3) J.-F. Courtine, **Essence**, op. cit. P. 403.

«Dei existentia» وهي ترجمة أخذ بها هيغل لاحقًا. لكنّ ما فعله كانط هنا هو أنّه طمس «البعد الوجدي» لمفهوم existentia من حيث إنّها تشير إلى معنى «الذهاب خارجًا»، وجعلها تقتصر على معنى «es ist ein Gott» أي «ثمّة أو هناك إله».

ولذلك، فإنّ شيلنغ[1]، وهو من المعاصرين، هو أوّل من استأنف المعنى الأصلي لعبارة «Existenz» (وفصلها عن المرادفة مع «Dasein»)، حيث أخذ ينبّه إلى أنّه لا يمكن أن «يوجد» إلّا ما يستطيع أن «ينفصل عن علّته» على إثر أزمة ما. إنّ Existenz ليست مجرّد «كينونة» هناك (كما لدى كانط) بل «طرح للنفس خارج ذاتها» ومن لا يريد أن «يوجد» عليه أن يكتفي بأن «يكون» فحسب. بل إنّ شلنغ يذهب إلى الإعلان بأنّ «الوجود» (Existenz) هو «وَجْدٌ» (Ekstase)، كما جاء في دروس 1830 مدخل إلى الفلسفة (الدرس 27). إنّ «الموجود» (das Existierende) هو حسب شيلنغ ما «يخرج» و«يتخطى» كلّ تفكير وكلّ منطق، دون أن يكون مجرّد موضوع للوعي. وهو معنى سوف يأخذ في فرض نفسه حتى يبلغ إلى هيدغر عن طريق كيركغارد، ولكن أيضًا من خلال ياسبرس[2].

إنّ أوّل مرّة تعرّض فيها هيدغر إلى مصطلح «Existenz» قد تمّ عند كتابة مراجعة لكتاب كارل ياسبرس علم نفس رؤى العالم في سبتمبر 1920. ههنا يعني «الوجود.. طريقة خاصة في الكينونة، معنى معيّن للأكون، الذي هو من حيث الماهية معنى (الأنا) أكون». إنّه معنى ليس له في الحقيقة ضمن قصد نظري، بل على العكس من ذلك ضمن تحقيق الأكون، الذي هو طريقة كينونة تخصّ الأنا. إنّ كينونة النفس المفهومة بهذا الشكل، إنّما تعني، متى أُشير إليها على نحو صوري، الوجود. [..] فما يصبح حاسمًا هو أنّني أملك نفسي؛ هذه هي التجربة الأساسية التي ألتقي فيها بنفسي باعتباري نفسًا، بحيث يمكنني، من جهة ما أعيش تجربتي، أن أسائل عن معنى أنا أكون، بشكل مستجيب، ومناسب للمعنى الذي يخصّه»[3].

(1) Pascal David, «Dasein / Existenz», op. cit. p. 285.

(2) Th. Kisiel, «Existenz in Incubation Underway Toward Being and Time», in: *Heidegger's Way of Thought. Critical and Interpretative Signposts.* (New York: Continuum, 2002), pp. 149 sqq.

(3) **هيدغر**، الطبعة الكاملة، ج 9، ص 29؛ 25. ذكره:
- Th. Kisiel, «Existenz in Incubation Underway Toward Being and Time», op. cit. p. 157.

لكنّ هذا الاستعمال ليس سوى الخطوة الأولى نحو اصطلاح أكثر تعقيدًا وأكثر طرافة، وذلك بحسب تطوّر مفاهيم أخرى مصاحبة، توالت في الظهور مثل «Da-sein» و«Existenzialien)» (1923) و«In-der-Welt-sein)» (1924) و«Zu-sein» (1925) و«Existenz» (1926) و«Transzendenz» (1927). فمنذ تقرير ناتورب (1922) أخذ هيدغر يستعمل «Existenz» يشير به إلى الإمكانية الأخص والأصيلة للحياة، ولكن الإمكانية الوحيدة التي يمكن أن تتطبّع بزمانية الحياة. في درس سداسي 1923، تمّ حصر معنى «الوجود» في «الإمكانية الأخصّ للدازين» و«قدرته على الانتباه إلى نفسه بأتمّ معنى الكلمة» وإنّه ضمن تأويل «الواقعانية» (Faktizität) بوصفها هذه الإمكانية الوحيدة لأنفسنا صاغ هيدغر فكرة هذه «المقولات» الخاصة بالدازين التي سمّاها «وجودانيات» (Existenzialien). في سنة 1926 أخذ هيدغر يفهم معنى «Existenz» من داخل بنيتها الخاصة: إنّ حروفًا من قبيل «-ex، -ek» أصبحت أدوات تفكير، وصارت Existenz تعني شيئًا من قبيل Aus-sein-auf (out-standingness, Being-out-for)، الكينونة ـ نحو ـ الخارج أو الكينونة ـ في ـ الخارج ـ من أجل. إنّ **Ex**-sistenz هو بذلك الكينونة ـ في ـ **الخارج** ـ من أجل إمكانية ذاتنا الأخص لنا. في هذا السياق، استعمل هيدغر ألفاظًا أخرى من العائلة نفسها مثل «Ekstase» و«Transzendenz»[1].

إنّ Existenz إنّما تعني في **الكينونة والزمان** (1927) نمط الكينونة الخاص بالدازين، الذي يتميز به تميّزًا صارمًا عن نمط كينونة الكائنات الأخرى، التي ليس لها نمط كينونة الدازين. «الوجود» هو نمط من الكينونة يختصّ به الدازين الذي هو نحن أنفسنا في كلّ مرة. هو ما يمكّننا من بسط كينونتنا على نحو يخصّنا، وبه نختلف عن بقية الكائنات.

يقول هيدغر: «إنّ الكائن الذي يكون على نمط الوجود هو الإنسان. وحده الإنسان يوجد. فالصخر يكون، لكنّه لا يوجد. والشجر يكون، لكنّه لا يوجد. والحصان يكون، لكنّه لا يوجد. والملاك يكون، لكنّه لا يوجد. والربّ يكون، لكنّه لا يوجد. بيد أنّ القضية: وحده الإنسان يوجد لا تعني بأيّ وجه أنّ الإنسان وحده كائن فعليٌّ وأنّ كلّ ما تبقّى من الكائن هو غير فعليّ بل ظاهر فحسب أو تمثّل يصنعه الإنسان. إنّ القضية: وحده الإنسان يوجد إنّما تعني: أنّ الإنسان هو هذا الكائن الذي كينونته معلَن عنها في الكينونة، انطلاقًا من الكينونة، وذلك من

(1) Ibid. pp.150, 166-168.

خلال الوقفة التي تلحّ (Instāndigkeit) على أن تظلّ مفتوحة أمام انكشاف الكينونة»[1].

وهو معنى اضطرّ هيدغر لإبرازه من خلال أمرين؛ أوّلًا: التنبيه إلى ما يفصل Existenz عن مصطلح «existentia» اللاتيني (إنّية شيء ما)، خاصة في معناها الميتافيزيقي التقليدي كَوْنه مقابلًا لمصطلح «essentia» (مائيّة شيء ما)، وثانيًا: إثبات مصطلح «Vorhandensein» (ما هو قائم أمامنا) بديلًا عن «existentia» اللاتيني ومن ثمّ عن كلّ استئناف حديث لهذا المعنى مثل «existence» في الكتابات المعاصرة.

بذلك، فإنّ «الموجود» لم يعد يعني «ما هو قائم»، بل الدازين الذي يحتمل «ماهيته» على نمط مخصوص. وحدها الأشياء «قائمة»، أمّا الإنسان فهو لا يمكنه إلّا أن «يوجد» أي أن يحتمل ممكن كينونته نحو مستطاعه الأخصّ له بوصفه ضربًا من «العناية» بالكينونة في العالم فهمًا ووجدانًا وتزمّنًا وجديًّا.

إنّ «المفهوم الصوري للوجود» هو أنّ «الدازين هو الكائن الذي يسلك إزاء كينونته سلوكًا فاهمًا» (الكينونة والزمان، ص52 ـ 53). والوجود ضروب: أصيل أو غير أصيل أو غير مكترث (نفسه، ص53). أمّا الأساس البعيد للوجود فهو أنّه يتأسس ضمن تزمّن ممكن للزمانية (الكينونة والزمان، ص304).

بذلك، فإنّ العبارة القائلة «إنّ ماهية الدازين تكمن في وجوده» (S/Z، ص 42) لم تعد تحتكم إلى التقابل التقليدي بين «الوجود» (أنية الشيء Daß) و«الماهية» (مائيّة الشيء Was)، بل إلى أنّ «das Wesen» (بالمعنى الأصلي في اللسان الألماني) هي ما به يتماهى الدازين أي ينبسط وينفتح أمام ذاته، ومن ثمّ لم تعد «Existenz» تعني «أنّ الشيء كائن» بل «طريقة» كينونته. فالدازين هو «كيف ـ يكون» وليس «أنّه ـ يكون»[2]. لذلك ليس هناك أيّ تقابل بين الوجود والماهية كما لدى سارتر، بل Existenz هي نحو من الخروج ـ إلى ـ الكينونة، وهو ما سيدفع هيدغر الثاني لاحقًا إلى كتابتها في مقطعيها الأصليين: Ex-sistenz أو Ek-sistenz[3].

---

(1) Heidegger, «Qu'est-ce la métaphysique?», in: ***Questions I et II*** (Paris: Gallimard / Tel, 1968) p. 35.

(2) راجع: **هيدغر** الطبعة الكاملة، ج XXVI، 216 وما بعدها؛ ج XLIX، 34 وما بعدها.

(3) مثلًا ضمن مقالة في ماهية الحقيقة أو رسالة في الإنسانوية.

من أجل ذلك ليس هيدغر «وجوديًا» بالمعنى الذي شاع منذ سارتر، بل هو، مثل معاصريه، استعمل (وبشكل متأخّر ومفاجئ بعد تردّد وامتناع)[1] عبارة مفكّرة طرحها كيركغارد وصارت لفظًا هاديًا في أوساط أدبية وفكرية ولاهوتية عدّة. وعلى سبيل المثال، فإنّ لفظة «existenziell» المثيرة قد وردت لأوّل مرة وبشكل عابر في سداسي صيف 1920، ولن تُستعمل من جديد في درس عمومي إلى حدّ سداسي صيف 1923[2]. وحسب كيسيال، أكبر مؤرّخ عالمي لحقبة تكوّن إشكالية **الكينونة والزمان** وجهازها الاصطلاحي، فإنّ الصيغ الأولى التي هيّأت لتحرير كتاب 1927، وعلى عكس ما يقوله المشرفون على نشرة **الطبعة الكاملة**، نشرة «اللمسة الأخيرة» (Ausgabe letzter Hand)، كانت متحفّظة من معجم «المذهب الوجودي». ومن ثمّ فإنّ علينا أن نتفاجأ من الحضور الكثيف لهذا المعجم في الصيغة الأخيرة من اصطلاح كتاب **الكينونة والزمان**[3].

ينبّه هيدغر أنّ «الوجود» لا يُحسم أمره إلّا متى أمكن لنا «أن نوجد» (existieren) (**الكينونة والزمان** ص12). فالوجود هو «إمكانية كينونة» خاصة تمامًا بنوع من الكائنات هو نحن أنفسنا. فإنّ Existenz تتعلّق بالكائن الذي هو نحن من جهة ما نسأل عنه بحرف «من؟» (الكينونة والزمان، ص45). وهي مسألة اختيار: علينا إمّا أن نختار وجودنا أو أن نقع فيه أو أن ننشأ عليه. من هنا جاءت أهميّة التمييز الذي أجراه هيدغر بين «الوجودي» (existenziell) و«الوجوداني» (existenzial) (**الكينونة والزمان**، ص12).

فالمستوى «الوجودي» يتعلّق بالقرارات التي تمسّ حياتنا العينية، وكلّ اختيار ينمّ عن فهم معيّن لوجودنا. وكما ينبّه إلى ذلك غرايش[4] (أحد شُرّاح هيدغر اللامعين)، فإنّ الفهم الإيماني لوجودنا هو مثلًا مختلف عن الفهم غير الإيماني لوجودنا. أمّا المستوى «الوجوداني» فهو ذاك الذي بناه هيدغر من طريق التحليل الأنطولوجي لجملة البنى الأساسية لوجودنا؛ إنّه يهمّ بنى الوجود التي

---

(1) Ibid. p. 149.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Greisch, ***Ontologie et Temporalité***. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit. (Paris: P.U.F., 1994) p. 87.

تحكم سلفًا كلّ اختياراتنا الوجودية؛ فهو مستوى تفسير ما به قوام الوجود، وهذا هو مستوى عمل التحليلية الوجودانية للدازين.

إنّ صرخة هاملت: «أكون أو لا أكون تلك هي المسألة!»، صادرة حسب غرايش[1] عن سؤال «وجودي»، ولكن علينا أن نتساءل عندئذ: هل هو سؤال موافق للبنية «الوجودانية» للدازين الإنساني؟. إنّ «الوجودي» متعلق بفهمنا لأنفسنا على مستوى «أنطيقي»، أي من جهة ما نحن كائنات فردية، ومن جهة ما نحن هذا الدازين أو ذاك. لكنّ التحليل «الوجوداني» لا يقصد هذا الدازين الفردي أو ذاك، بل بنية الوجود الإنساني بعامة. وعلى ذلك لا يمكن لأيّ تحليل وجوداني أن يتمّ من دون أن ينطلق من فهم وجودي عيني، من جهة أنّ أيّ كائن، كما قال أرسطو «هو بوجه ما جملة الكائن» (الكينونة والزمان، ص 14).

«يوجد» الإنسان، كما يفسّر ذلك هيدغر بنفسه في الفقرة 41 من كتابه **كانط ومشكل الميتافيزيقا**، حين يجد نفسه يميّز بين الكائن الذي هو نفسه والكائن الذي ليس هو أو ليس من جنس كينونته. إنّ «الوجود» غير ممكن إلّا حين يفهم الإنسان شيئًا من قبيل «كينونة» هذا الكائن أو ذاك. لكنّ ذلك ليس أمرًا معطى، بل عليه أن ينحته نحتًا؛ إذ يميل الإنسان إلى عدم التمييز بين كينونة الكائن الذي هو ذاته، وكينونة الكائن الذي ليس من جنسه أي سائر الكائنات التي تحيط به في باحة العالم. لذلك حين يختار الإنسان أن «يوجد» فإنّه تحدث انبجاسة طريفة في محيط الكينونة، ومن خلال هذا الحدث وحده تستطيع سائر الكائنات أن تظهر وأن تنكشف بوصفها كائنات. فإنّ «الوجود» هو ميزة الكائن الذي يشعر أنّه ليس مجرّد كائن من بين بقية كائنات أخرى داخل العالم، بل إنَّه كائن مسؤول عن نفسه بوصفه كائنًا، وذلك لأنّه يملك بعدُ فهمًا ما لكينونة الكائن فيه ومن حوله. وإنّ فهم الكينونة هو عبارة عن ترك الأشياء تكون بوصفها كائنات، أي تركها تنكشف في أفق الزمان. وإنّ على أساس فهم الكينونة فحسب، يكون الإنسان «هناك» التي تخصّه. أن «يوجد» الإنسان يعني أن يكون «الهناك» التي تخصّه، كينونة هو محكوم عليه بأن يكونها. «هناك» يعني نمط الانفتاح الذي يجعل الأشياء «حاضرة» في أفق العالم.

والإنسان الذي اختار أن «يوجد» (أو أن يتوجّد) هو «دازين» (Da-sein) في

(1) Ibid. p. 92.

معنى الكائن الذي اختار أن يكون «الهناك» التي هي قوام كينونته. وذلك يعني الكائن الذي يترك كينونته تكون ضمن الانفتاح الذي يقوّم عالمية العالم.

3. «دازَيْن» أو كيف تكون العالم الذي يخصّك؟

«ليس الإنسان إنسانًا إلّا من خلال الدازين الذي فيه»

هيدغر، **كانط ومشكل الميتافيزيقا** (1929)

«الكينونة ـ داخل ـ الانفتاح، ذلك ما سمّاه كتاب **الكينونة والزمان** («بشكل غير لائق وكيفما استطعت»): Dasein.

دازين، ينبغي أن نفهم ذلك في معنى Lichtung-sein: كينونة ـ التجلّي. إنّ **الهناك** هو، بالفعل، الكلمة التي تشير إلى الانفتاح».

هيدغر، **ندوة زيهرنغن** 1973[1].

للفظة Dasein مسيرة اصطلاحية طويلة ومعقّدة تمتدّ في تاريخ الفلسفة الألمانية من سنة 1763 حين نشر كانط مقالته **الدليل الوحيد الممكن الذي يصلح أساسًا لبرهنة ما على وجود الله**[2] *(des Daseins Gottes)*، وذلك إلى عام 1927 حين أقدم هيدغر على جعل مصطلح das Dasein مفتاح إشكالية **الكينونة والزمان**.

فلدى كانط تبدو لفظة D. مجرّد مقابل ألماني للمصطلح اللاتيني existentia، ومن ثمّ استُعملت بوصفها مرادفًا لمصطلح Existenz، ولكن أيضًا في تواشج دلالي مع مصطلحات أخرى مثل Wirklichkeit (الفعلية)، Sein (الكينونة)، Realität (الواقع). لقد صاغ كانط معنى Dasein في سياق مرادفة وولف بين existentia وactualitas (الفعلية). لكنّ أهمّ ما ينبغي الاحتفاظ به هنا هو أنّ «المفارقة التي تسكن الاستعمال الكانطي للفظة Dasein بوصفه بديلًا جرمانيًا عن existentia تكمن في أنّ البعد الوجدي (extatique) لمفهوم الوجود (existence) (في معنى «الذهاب نحو الخارج») قد وقع تحريفه وقلبه»[3]. إنّ D.

(1) Cf. M. **Heidegger,** ***Questions IV***. Séminaire de Zähringen 1973 (Paris: Gallimard, 1976) p. 317.

(2) *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes.*

(3) Pascal David, «Dasein / Existenz», in: Barbara Cassin (Sous la direction de), ***Vocabulaire européen des Philosophies*** (Paris: Seuil/ Le Robert, 2004) p. 283.

قد صار يدلّ على مجرّد «الوجود» (في مقابل Nichtsein عدم الكينونة)[1]، كما نرى إلى ذلك في لوحة المقولات الكانطية، حيث ورد مصطلح D. باعتباره المقولة الثانية من مقولات الجهة، بين الممكن والضروري. فالدازين لدى كانط هو صفة «ما هو كائن» (الطبيعة) بوصفه شيئًا فعليًا. هو ليس «محمولًا» ولا «تعيّنًا» واقعيًّا لشيء ما[2]. بل هو يشير فقط إلى «الوضع المطلق» لشيء ما. يقول كانط: «إنّ الأنا أفكّر يعبّر عن الفعل الذي به يتعيّن وجودي (mein Dasein). إنّ الوجود هو بذلك معطى بعد، لكنّ الطريقة التي بها يجب عليّ أن أعيّنه (..) هي بذلك غير معطاة»[3].

لكن منذ غوته وجيله أخذت لفظة Dasein تبتعد عن المعنى التقني المشوب بالدلالة اللاتينية للفظة existentia، وتقترب من المعنى الأصلي للعبارة الألمانية حيث صارت غير منفصلة، كما لدى غوته، عن «الاندهاش أمام حضور الأشياء نفسه، أمام مجرّد مجيئها إلى الكينونة. إذ يبدو أنّ غوته قد أعاد العلاقة مع المعنى قبل ـ الفلسفي، أو على الأقلّ قبل ـ التقني، للفظة Dasein، من قبيل الحياة، الكينونة، الوجود، المعجزة المحضة لحضور الأشياء معروضة أمام النظر الإنساني»[4].

بل نحن نعثر لدى ياكوبي[5] على عبارة مثيرة مثل «Dasein enthüllen» (رفع الحجاب عن الوجود)[6]، لكنّ أوّل من رأى في العبارة الألمانية Dasein رهانًا فلسفيًا هو فيشته[7]: فإذا كان كانط يستعمل اللفظة كمقابل فلسفي لدلالة غير ألمانية هي معنى existentia اللاتينية، وإذا كان غوته يستخدم اللفظة في معنى ألماني، ولكن غير فلسفي، فإنّ فيشته هو الذي نصّب لفظة Dasein في صلب الفلسفة الألمانية[8]. فقد ذهب إلى حدّ الاجتهاد في فرق بين مجرّد

(1) Kant, ***Kritik der reinen Vernunft***. A 180 (AK III, 93).

(2) R. Eisler, *Kant-Lexikon*. Édition établie et augmentée par A.-D. Balmès et P. Osmo (Paris: Gallimard, 1994) pp. 372-373.

(3) Ibid. B 157 (AK III, 123).

(4) Pascal David, «Dasein / Existenz», op. cit. p. 284.

(5) Jacobi.

(6) Ibid.

(7) Fichte.

(8) Pascal David, «Dasein / Existenz», op. cit. p. 284. Cf. B. Bourgeois, ***La philosophie allemande classique*** (Paris: P.U.F., 1995).

«الوجود الإلهي» (das götliche Daseyn) وبين قدرة الموجود الإلهي على «نشاط الوجود» (kräftiges Daseyen). فالدازين لدى فيشته لا «يوجد هنا» فقط، بل هو «يضع وجوده» وضعًا[1]. وهو اجتهاد يبدو أنّ هيغل قد أعرض عنه حين حبس لفظة Dasein في دلالتها الحرفية صراحة أي معنى «الكينونة هنا» وهو ما يقابل اللفظة الفرنسية être-là جيّدًا. وذلك رغم أنّ هيغل قد فرّق بشكل قوي بين «Dasein» و« Existenz» وكسر بذلك المرادفة الكانطية بينهما تكسيرًا نسقيًّا.

إنّ شيلنغ هو، على ذلك، من سيفتح الباب واسعًا أمام استثمار البعد «الوجدي» في لفظة «Existenz» ومن ثمّ يلقي نورًا جديدًا على علاقته مع عبارة Dasein. إنّ Existenz ليست حسب شيلنغ مجرّد «Daseyn»، أي ليست مجرّد كينونة في مكان ما، بل هي قدرة الكائن على الانفصال عن كينونته وطرح نفسه خارج نفسه. كلّ كائن هو ex-stans، «كائن وُضع خارج ذاته» (شيلنغ)[2]. بذلك انفتح الطريق نحو هيدغر، عبر كيركغارد.

لكنّ المثير مع هيدغر هو أنّه قلب العلاقة بين Existenz و Dasein: فإذا كان شيلنغ يقدّم Existenz على Dasein، فإنّ هيدغر قد حرص على بيان كيف أنّ «الوجود» ينبغي أن يتمّ التفكير فيه انطلاقًا من «الدازين»[3]. بل أكثر من ذلك: لم يعد ممكنًا الكلام مثل كانط عن «دازين الإله» *(das Dasein Gottes)*، وذلك أنّ عبارة «Dasein» قد أوقفها هيدغر بشكل صارم على الإشارة بها إلى نمط كينونة الكائن الإنساني وحده. منذ ص 7 من كتاب 1927، صار لفظ «دازين» بديلًا نهائيًا عن لفظة «إنسان». إنّ الدازين هو نمط كينونة الكائن الذي هو كلّ منّا نحن أنفسنا في كلّ مرة. لكنّ هذا الدازين ليس معطى أو ماهية جامدة، بل هو الكينونة التي «علينا أن نكونها» (zu sein). ولذلك فإنّ «da» في لفظة «Dasein» توشك أن تعني معنى «zu» - معنى حركة «نحو» شيء ما[4]؛ إنّها لا تدلّ أبدًا على «الأين» الطبيعي.

وبرغم أنّ حصر هيدغر لعبارة Dasein في الإشارة إلى نمط كينونة الكائن الإنساني وحده، قد قاده اضطرارًا في بعض المواضع، كما في الفقرة 4 من **الكينونة والزمان**، إلى نحو من المرادفة بين «Dasein» وما تعنيه لفظة «quc®»

(1) Ibid.
(2) Ibid. p. 285.
(3) Ibid.
(4) Ibid.

psyché (النفس) لدى الإغريق[1]، إلّا أنّ الشعور بأنّ مصطلح Dasein لدى هيدغر هو «غير قابل للترجمة» (unübersetzbar) لم يغب أبدًا عن ذهن المترجمين إلى جميع اللغات، بل هو قد راود هيدغر نفسه!.

يقول هيدغر في درس ألقاه سنة 1941 تحت عنوان «ميتافيزيقا المثالية الألمانية»:

«إنّ لفظة «Da-sein» هي بذلك، حتى في الدلالة التي فُكّر بها ضمن **الكينونة والزمان**، غير قابلة للترجمة. وإنّ الدلالة العادية للفظة Dasein = Wirklichkeit = Anwesenheit لا تقبل أن تُترجَم من خلال حضور (présence) أو «واقع» (Realität). قارن على سبيل المثال: الترجمة الفرنسية للفظة «Dasein» في **الكينونة والزمان** من خلال «réalité humaine»؛ إنّها تحجب الرؤية من كلّ ناحية»[2].

لكنّ هذا التصريح ليس يأسًا بائسًا من الترجمة، وإنما هو احتراس شديد من الغفلة عن المقصود. فإنّ هيدغر نفسه قد غامر باقتراح مثير حول إمكانية ترجمة Dasein إلى الفرنسية.

فقد قال ضمن رسالة إلى جون بوفري بتاريخ 23 نوفمبر 1945: «إنّ Da-sein . . . لم يبلغ منّي أن يعني «ها أنذا»، بل، متى حقّ لي أن أعبّر بفرنسيّة ربّما كانت غير ممكنة: être le-là. وإنّ le-là هي بالتحديد §Al-jeia: (aléthéia) عدم الاحتجاب ـ الوضوح للعيان»[3].

---

(1) يقول هيدغر: «لقد تمّ البصر بعدُ مبكّرًا بالأوّليّة الأنطيقية ـ الأنطولوجيّة للدازين، دون أن يخضع الدازين ذاته بذلك في بنيته الأنطولوجية المخصوصة إلى التحديد أو حتّى أن يكون مشكلًا هاديًا إلى ذلك: قال أرسطو ἡψυχη τά όντα πώς εστιν (hé psyché ta onta pôs éstin). إنّ النّفس (الإنسان) بوجه ما هي الكائن؛ «النفس»، التي تؤلّف كينونة الإنسان، إنّما تكشف ضمن الطرق التي بها تكون، νόηστς (noésis) و αΐσθηστς (aisthésis)، عن كلّ كائن بالنّظر إلى أنّه ـ وكيف أنّه ـ يكون، وذلك يعني دائمًا أيضًا ضمن كينونته».

(2) Heidegger, *Metaphysik des deutschen Idealismus*, in: **Gesamtausgabe**, t. 49 (Frankfurt: Klostermann, 1991) S. 61-62.

(3) Heidegger, «Lettre à Monsieur Beaufret, le 23 Novembre 1945» in: *Lettre sur l'humanisme*. Texte allemand et traduction française par R. Munier. Collection Bilingue (Paris: Aubier, 1964, 1983) pp. 182-185. «Da-sein (...) bedeutet für mich nicht so sehr «me voilà» sondern, wenn ich es in einem vielleicht unmöglichen Französisch sagen darf: être-le-là. Und le-là ist gleich §Al-jeia (aléthéia) : Unverborgenheit - Offenheit».

علينا أن ننتبه هنا إلى أمرين هامّين: أوّلًا: الطريقة التي أخذ هيدغر الثاني يرسم بها عبارته: Da-sein، وثانيًا: أنّه لا سبيل إلى فهم ذلك، كما فعل هيغل في منطقه، بالمعنى الحرفي والمكاني للفظة الألمانية أي «الكينونة ـ هنا». فما هو «كائن هنا» هو «الكائن القائم أمامنا» (Vorhandensein)، هذه الشجرة أو هذا الجدار. لكنّ كينونة الكائن الإنساني هي من جنس آخر: إنّها ليست «كينونة ـ هنا» (في معنى اللفظة الفرنسية être-là) بل هي «كينونة الهناك» (das Sein des Da)، وهو ما حاول هيدغر أن يقوله من خلال اقتراحه «في فرنسية غير ممكنة» être le-là. إنّ الأمر يتعلق فعلًا باستحالة، أي بعدم إمكان علينا أن نجعله ممكنًا.

يقول هيدغر: «من أجل أن نشير في الوقت نفسه وبعبارة واحدة، إلى علاقة الكينونة بماهية الإنسان والصلة الجوهرية التي للإنسان مع انفتاح (هناك) الكينونة بما هي كذلك، اخترنا للميدان الجوهري حيث يقف الإنسان بما هو إنسان، مصطلح Dasein»[1].

لذلك، فإنّ كلّ فهم يأخذ «دازين» في معنى «الوعي» يسدّ الطريق أمام أيّ ولوج إلى إشكالية **الكينونة والزمان**[2]، أي إشكالية تهيئة الطريق نحو مسألة الكينونة، وهي مهمّة في نطاقها فقط دعت الحاجة إلى مراجعة طريقتنا في استشكال ماهية الإنسان.

قال هيدغر: «ليس الإنسان إنسانًا إلّا من خلال **الدازين** الذي فيه»[3]، وذلك يعني بقدرٍ يحتمل كينونة «الهناك» التي تخصّه.

من أجل ذلك، تقرّر لدينا أنّ أيّ اختيار في ترجمة «**Dasein**» يستغني عن معنى حرف «**Da-**» يهدر كلّ مقاصد هيدغر من اللجوء إلى اصطلاح هذه اللفظة. لابدّ أن يكون «الهناك» صريحًا في أيّة ترجمة، أمّا ما خلا ذلك فهو سوء فهم كبير دون المطلوب. بل أكثر من ذلك: إنّ «**Da**» لا تعني «هنا» (التي تقابل معنى **Hier**) ولا «هنالك (التي تقابل **Dort**) بل بالتحديد شيء بينهما وليس هو أيّ واحد منهما. وذلك معنى تشير إليه العربية من خلال عبارات من قبيل «كان هناك» و«مازال هناك» و«مادام هناك»... إلخ. فهذا «الهناك» هو مصطلح وبُعدٌ ومسألة

(1) Heidegger, «Qu'est-ce la métaphysique?» in: ***Questions I et II***. op. cit. p. 32.

(2) Ibid.

(3) Heidegger, ***Kant und das Problem der Metaphysik***, § 41.

أنطولوجية، صريحة ومستقلة، وليس مجرّد إشارة إلى التحيّز في المكان. إنّ «المكانية» لدى هيدغر هي خارطة من الممكنات التي يتحرّك فيها «كائنُ الهناك» بحسبان، ووفقًا لأنماط كينونة علينا فهمها بالدقة المطلوبة. ليس مصطلح «**Dasein**» مجرّد ربط أو جمع بين «الكينونة» و«المكان»، بل هو نمط من التدبير للكينونة في العالم، طريف ومعقّد؛ بل إنّ ردّ «كائن الهناك» إلى التحيّز «في» المكان، هو، مثل ردّه إلى التحيّز «في» الزمان» سوء فهم فظيع لدلالته الأنطولوجية.

بقي أن نذكّر بأنّ نقل معنى «Dasein» إلى العربية في نصوص **غير نصوص** هيدغر، مثلًا كما يستعمله الألمان منذ القرن التاسع من نيتشه ودلتاي إلى ياسبرس، ليس أمرًا صعبًا. وذلك أنّ معنى «Dasein» في الألمانية المعاصرة ليس اختراعًا ألمانيًا بل هو معنى مشترك بين اللغات الحديثة، وليس ذاك سوى التدليل على فرادة الوجود الإنساني كوجود معيش وعيني وفردي ومتناه. وهو تعبير دخل إلى فصاحتنا المعاصرة دخولًا عفويًا، من خلال أدباء كثيرين.

وبعبارة دقيقة، إنّ أخطر عبارة «أنطولوجية» جديدة أضافها العرب المعاصرون، كجزء من فصاحتهم الجديدة، في فهمهم لأنفسهم الجديدة، في أفق تجربة «الفرد» الحديث، هي بلا ريب عبارة «الكيان». فإنّ جيل الروّاد (جبران، نعيمة، الشابي، المسعدي...) قد انزاحوا بهذه اللفظة من استعمالها القديم (في الطبيعيات، حيث التبست بعنوان «سمع الكيان» الذي صار نحو الاستقرار في عبارة «السماع الطبيعي») إلى استعمال جديد وطريف تمامًا، هو تخصيص هذه اللفظة للإشارة إلى نمط الكينونة الخاص بالإنسان المعاصر الباحث عن ذاته العميقة، وصار الكلام عن «الكيان» كلامًا خاصًا بالإنسان دون غيره. ونحن نفترض أنّ ذلك كان انخراطًا طوعيًا، ولكن أصيلًا، للغة العربية[1] المعاصرة في

(1) يقول جبران في مقالة من **البدائع والطرائف**: «إنّ الغربيين كانوا في الماضي يتناولون ما نطبخه فيمضغونه ويبتلعونه محوّلين الصالح منه إلى **كيانهم** الغربي، أما الشرقيون في الوقت الحاضر، فيتناولون ما يطبخه الغربيون ويبتلعونه ولكنه لا يتحول إلى **كيانهم** بل يحوّلهم إلى شبه غربيين..».. ويقول نعيمة في الفقرة 4 من **اليوم الأخير**: «ومن الذي يأمر فكري بأن يصدر أوامره؟ لعلّه فكر فوق الفكر؟ ألعلّه يكمن في جيب من الجيوب الخفية في كياني التي لم تخطر لي بعدُ حتى في الحلم؟ [..] وفي كلّ لحظة من وجودي علي التمسّك بتلك [..] الحصون =

ما بدأ يتشكّل، على مستوى الثقافة الغربية، من عدّة **وجودية** للإشارة إلى «الكيان» الإنساني على نحو جديد، يبدو أنّ ثمّة إجماعًا حول اعتبار كيركغارد باعثا لها، من خلال افتراعه لدلالة جديدة للفظة «**Existenz**» أخرجها من نطاق الإشارة إلى جميع الموجودات، وجعلها حكرًا على «الكيان» الإنساني. وهذا المعجم الوجودي (**existentialiste**) دخل إلى شطر واسع من لغات العالم.

لكنّ «الدازين»[1] هو معنى يقع على صعيد آخر. إنّه لا يعني لا «الحياة» ولا «الكيان» ولا «البقاء» (كما في عبارة «Kampf ums Dasein» - صراع البقاء التي ظهرت سنة 1860)، فهذه كلّها معان «وجودية» غافلة عن البنى «الوجودانية» التي تشدّها. لا يعني الدازين أنّنا «أشخاص»، ولا أنّنا «بشر» بل إنّنا مدعوون إلى أن نصبح ما نحن، أي أن نصير ما هو مستطاع فينا على نحو أصلي، ولا نراه. وليس الدازين «ذاتًا» بالمعنى الديكارتي أي جوهرًا مفكّرًا، معطى، ثابتًا، مجرّدًا، منذ البداية. الدازين مهمّة وليس مُعطًى. وكينونته ليست «خاصية» مقولية بل هي «طبع» وجوداني. كينونتنا مهمّة علينا الاضطلاع بها. وما علينا الاضطلاع به هو كينونة «الهناك» الذي لنا دون أن نراه.

أنا «دازين» إذًا أنا كائن تكمن كينونته في أمر آخر غير مجرّد أنّه «قيمومة» (Vorhandenheit) «في» المكان. لست مجرّد شيء قائم أمامي، ولا أنا شيء عثرت عليه صدفة في العالم. أنا وجدت نفسي في العالم لكنّ هذا «الوجدان» (Befindlichkeit) شعور أو حال علي أن أنطلق منه نحوي. إنّ «Da-sein» لا يعني «الكينونة هنا»، لأنّه ليس مجرّد عثور على أنفسنا هنا. بل هو في الحقيقة «خروج نحو الهناك» الذي ليس معطًى أبدًا، بل عليّ «طرحه» طرحًا. أنا دازين يعني أنّني كائن يعتني بالهناك كشكل من الإقامة في العالم، والهناك هو نمط «القرب» الذي لي مع نفسي ومع غيري من الكائنات.

= المنيعة التي تحميني من عاديات الزمان والمكان، والتي لولاها لما كان لي **كيان**». ويقول المسعدي في مقدمة كتابه **حدّث أبو هريرة** قال: «هذا كتاب كتبته منذ أحقاب، حين كنت أروم أن أفتح لي مسلكًا إلى **كياني** الإنساني [..]: وفاءٌ حنينٌ إلى الذات الجوهر الفرد، وتوليدٌ للعشرة من معدن الوحشة، وإشهادٌ على أنّ تاج **الكيان** مركّب من العشق والفناء. [..] ولئن أنا أخرجته اليوم إلى الناس، وأحييته كما كان أحياني، فعلى أمل أن يكون لدى غيري -إن استطاع ـ ما به تدرّبت على أن أكون. وإنّ كلّ **كيان** لجهدٌ وكسبٌ منحوت».

(1) فيزان 1986: 519 ـ 527.

4. دازين الهُمْ أو ذاتنا اليومية

تعرّض هيدغر إلى مفهوم «الهُمْ» بعد الفراغ من بلورة السؤال الوجوداني عن «من؟» يكون الدازين ومعنى «كينونة ـ النفس» (Selbstsein) (الفقرة 25 من كتاب **الكينونة والزمان**) وتحديد ملامح «الكينونة ـ في ـ العالم» من حيث هي «دازين ـ مع الآخرين» و«كينونة ـ معًا» (Mitsein) يومية (الفقرة 26).

وقد نحت هيدغر هذا المصطلح انطلاقًا من الضمير الشخصي «man» (ما يقال «on» في الفرنسية) الذي يعني «نحن» أو «أيّ امرئ» أو «المرء» أو «الواحد» من الناس أو «الناس». فالهُمْ يشير إلى «أحد» هو «لا أحد» (نفسه، ص 129)، لأنّ كلّ واحد من الناس يمكن أن يكونه. فهو ليس فردًا بعينه، بل صيغة مجردة من «الآخر» (نفسه، ص126). نحن نؤمن بهذا المعتقد أو ذاك كما يؤمن **الناس**، ونقيّم الأثر الفني كما **هُمْ** يقيّمون، ونحكم على هذه السياسة أو تلك كما **هُمْ** يحكمون...

لا أحد يبدأ حياته من صفر أنطولوجي. بل هو يجد نفسه لأوّل وهلة منغمسًا في شخصية «عمومية» لا توقيع لها، لأنّ كلّ واحد من «الناس» يمكن أن يزعم أنّها هو أو أنّه هي. وهكذا لا يصبح الإنسان نفسه إلّا بعد تحرّر من الهُمْ الذي يقع تحت سطوته. وهكذا ليس الهُمْ صدفة في حياتنا:

«إنّ الهُمْ هو [مقام] وجودانيٌّ وهو ينتمي، من حيث هو ظاهرة أصلية، إلى القوام الموجب للدازين» (نفسه، ص 129).

من أجل ذلك ليست «كينونة ـ أنفسنا الأصيلة» شيئًا مثل تدمير الهُمْ أو التخلص منه، بل هو «تنويع» (Modifikation) في صيغة «الهُم» الأصلية فينا (نفسه، ص130). فإنّ الهُمْ هو الصيغة الأصيلة من «ذاتنا» (das Selbst) (نفسه، ص332). إنّ «ذاتنا» هي دومًا «ذات ـ الهُمْ» (das Man-Selbst)، وهي لا تصبح ذاتنا الأصيلة إلّا بعد الكفّ عن «الضياع في الهُمْ» (نفسه، ص390) و«العزم» على تملّك إمكانية كينونتنا من منطلق «مستطاع الكينونة الأخصّ لنا».

5. دازين النفس أو إنّية الإنسان

«الإنسان إذا بدا له أن يتأمّل في الشيء الذي لأجله يقال له **هو** ويقول **لنفسه أنا**، يخيّل له أنّ ذلك بدنه وجسده. ثمّ إذا فكّر

وأبصر علم أنّ [..] سائر أعضائه الظاهرة [..] غير داخلة في هذا المعنى منه[..]. فإذا توهّم الإنسان أنّ هذه **الإنّيّة** منه قد تجردت عن هذه التوابع البدنية، وفقد أنواعًا من اللذة والألم كانت له بالشركة مع البدن، يكون كَمَنْ فقد اللذات والآلام الموجودة في إخوانه[..]، إلّا أنّ استيلاء بدنه على **نفسه**، وتخييل بدنه [إليه أنه] **هويته**، أنْسَيَا الإنسان نفسه، فظن غيره أنه هو».

ابن سينا[1]

كيف نترجم «Selbstheit»؟.

تشير لفظة «das Selbst» إلى ما تشير إليه ألفاظ مثل «نفسه» أو «ذاته» أو «هو» في العربية، وما تعنيه «soi-même» أو «le soi» في الفرنسية، وما تؤديه لفظة «self» في الانجليزية. وإذا كانت الألمانية، مثل الانجليزية، تمرّ دون صعوبة من حرف الإشارة إلى «النفس» إلى الدلالة الأنطولوجية المقوّمة لتلك «النفس»، من Selbst إلى Selbstheit، أو من self إلى Selfhood، فإنّ الأمر ليس بهذا اليسر في كل من الفرنسية والعربية.

فالمترجم الفرنسي يجد نفسه مضطرًّا للقفز من «soi-même» إلى «ipséité»؛ وهو ما نشعر به في العربية، حيث علينا أن نقفز من «النفس» إلى «الهوية» أو «الإنّية». وبما أنّ لفظة «الهوية» قد استنفدت في دلالات أخرى، تقابل في أغلبها لفظة «Identität» (identité, identity)، فإنّنا قد اضطررنا إلى الاجتهاد في اتجاه لفظة أخرى ذات تاريخ اصطلاحي غريب في تراثنا، ونعني لفظة «إنّية».

فإنّ المترجمين العرب قد استعملوا لفظة «إنّية» (المنحوتة كما يبدو من حرف «إنّ») في مقابل ألفاظ أنطولوجية يونانية من قبيل «**tò eÏnai**» (to einai) و«**tò Ón**» (to On) و«**tò tí n** < **eÏnai**» (to ti én einai)، ومن ثمّ فهي تدلّ في الوقت نفسه على «الكينونة» أو «الكائن» من جهة، وعلى «ماهية» تلك الكينونة أو ذلك الكائن في آنٍ واحد. بهذين المعنيين استعملها الفلاسفة العرب من الكندي إلى ابن رشد. وهو ما كان الفارابي قد ضبطه في الفقرة الأولى من **كتاب الحروف**[2].

---

(1) ابن سينا، **رسالة الأضحوية في المعاد**. تحقيق حسن عاصي (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1984) ص ص 127 ـ 130.

(2) الفارابي، **كتاب الحروف**. تحقيق محسن مهدي (بيروت: دار المشرق، 1990) =

لكنّ مؤرّخي الفلسفة العربية يؤكّدون إمكانية العثور لدى ابن سينا على تعدّد في استعمال «إنّية» يوحي بجنس آخر من الدلالة؛ إذ إلى جوار استعماله للفظة «إنّيّة» في معنى منطقي كمقابل للفظة «مائيّة»، وفي معنى ميتافيزيقي، حيث تدل على أنّ الأوّل له ماهية مغايرة لإنّيته أي لوجوده، يبدو أنّ ابن سينا يستعمل إنّية في معنى نفساني مبتكر، حيث يستند إليها في الكشف عن معنى «الأنا» باعتباره هو ما به تتقوّم «النفس» بمعزل عن «الجسم»، ومن ثمّ قد تعني الإنّيّة نمط وجود الأنا. وقد نلاحظ أنّ مرادفات «إنّية» في **كتاب النفس** أو رسالة **الأضحوية في المعاد** أو **المباحثات** هي عبارات «ذات» و«هوية».

قد يدفع ذلك إلى الافتراض بأنّ ابن سينا قد استثمر المعنى الشائع في لفظة «ذات» (كما في عبارة ذاته ـ ipse) والمعنى الاصطلاحي لدى الفلاسفة للفظة «ذات» أي «ماهية». وقرن بينهما في لفظة «إنّيّة». وذلك ما جعل المترجمين الغربيين يقترحون مقابلة لفظة «إنّيّة» بلفظة «أنا» (moi, je) مثل غردي Gardet وبيناس -Pines. ويشبه أن تكون «إنّية» مشتقة أيضًا من «أنا»، كما يبعث على ذلك الاستعمال الكثيف لهذه اللفظة في المواضع التي وقف فيها عند شرح معنى «الأنا». لكن لاشيء يؤكّد ذلك لدى ابن سينا، وإن كان الأمر قد حدث لاحقًا في كتابات المتصوّفة.

ـ ولكن ماذا يعني هيدغر بلفظة «das Selbst»؟.

تشير «النفس» لدى هيدغر إلى نمط الإجابة الأصيلة عن السؤال الوجوداني «من هو» الدازين الذي هو نحن في كل مرة. وبعبارة صورية نحن نستعمل لفظة «أنفسنا» أو «نفسه» أو «ذاته» كي نعيّن «طريقة في الوجود» (eine *Weise zu existieren*) تتميّز بكونها تختلف عن طريقتنا في تعيين كينونة الشيء «الكائن القائم أمامنا» (نفسه، ص267)، الحجرة أو الشجرة. إنّ «النفس» هي «من هو» الدازين (نفسه، ص375). من أجل ذلك يفترض هيدغر أنّ «النفس» الأصيلة هي الأرضية الظواهرية التي عليها يمكننا أن نثير السؤال عن نمط كينونة «الأنا» (نفسه، ص323).

بهذا المعنى تكون «الإنّيّة» (Selbstheit) هي ما يشكّل وحدة اللحظات التي

= ص 61: «أمّا بعد فإنّ معنى إنّ الثبات والدوام والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء. [...] ولذلك تسمّي الفلاسفةُ الوجودَ الكامل «إنيّة» الشيء ـ وهو بعينه ماهيته - ويقولون «وما إنيّة الشيء» يعنون ما وجوده الأكمل، وهو ماهيته».

تكوّن العناية، هي ما يربط بين الوجودانية والواقعانية والانحطاط، بحيث إنّ الكشف عن معنى العناية يؤدي إلى إثارة مسألة الإنّيّة. ولذلك فإنّ البحث في إنّيّة الدازين لا تنطلق من «ذات» نظرية معطاة منذ البداية، كما لدى كانط، بل هي تنطلق من «مستطاع الكينونة الأصيل الأخصّ لنا» (نفسه، ص322).

بذلك تشير الإنّيّة إلى قرار الدازين بأن يكون «أناه» التي تخصّه. هي قوله «أنا» التي «له ـ في ـ كل ـ مرة» والتي «عليه أن يكونها» بوصفها مهمّة وجودانية وليس معطًى أوّليًا. وذلك أنّ بنية العناية تقتضي سلفًا أن يختار الدازين أن يكون «نفسه» الأصيلة؛ فإمّا أن ـ يحفظ ـ ذاته (Selbst-Ständigkeit)، وإمّا أن ينزلق في الهُمْ وينحط في «ذات ـ الهُم» (das Man-Selbst) ومن ثمّ ينحطّ في واقعة «عدم ـ الحفاظ ـ على ـ ذاته» (Unselbst-Ständigkeit) (نفسه، ص323).

ليس «استمرار النفس» (die Ständigkeit des Selbst) ضربًا من «بقاء الموضوع» (Beharrlichkeit des Subjektum) أو «الجوهر» كما هو في نحو من «الثبات» (Standfestigkeit) الدائم، بل هو ضرب من «الحفاظ ـ على ـ النفس» من خلال «العزم المستبق» على تملّك مستطاع الكينونة الأخصّ لنا (نفسه، ص322). إنّ الحفاظ ـ على ـ النفس هو لحظة «الإنّيّة» في البناء الوجوداني للوجود (نفسه، ص323).

وهكذا، فمعنى الإنّيّة هو أن يكون الدازين «الأنا» التي تخصّه في كل مرة، وذلك يعني أن «يصير ما هو». وهكذا، فإنّ الأمر الوجوداني الذي صاغه هيدغر في الفقرة 31، نعني «!werde, was du bist» ـ «صر ما أنت»، أي كن «الهناك» التي تخصّك واجعل الدازين فيك ضربًا من «الفهم» الأصيل لذاتك، هو مطلب لا معنى له إذا لم يسبقه ويؤسسه أمر آخر أكثر إلحاحًا هو هذا: «كن **من** أنت»!.

من أجل ذلك ينبّه هيدغر سنة 1935 إلى أنّ الإنسان لا يبلغ إلى ذاته وتكون له «ذاته» إلّا بقدر ما يتأرّخ من خلال السؤال عن معنى كينونته. «إنّ إنّيّة الإنسان تعني هذا: أنّ الكينونة التي تنفتح أمامه، إنّما عليه أن يحوّلها إلى تاريخ، وأن يتشكّل ضمنه. لا تعني الإنّيّة أنّه في المقام الأوّل أنا أو فرد. فهو بعيد عن أن يكون أنا بُعدَه عن أن يكون نحن أو جماعة»[1]. فلا يؤرّخ الإنسان حقًّا إلّا حين يؤرّخ لنفسه. وذلك أنّ إنّيّته ليست شيئًا آخر غير كينونته بوصفها تاريخانية.

---

(1) M. Heidegger, ***Introduction à la métaphysique*** (Paris: Gallimard, 1967) p. 151.

6. الدازين عناية بالنفس:

شخّص ريكور[1] طريق «الإنّية» (Selbstheit) في **الكينونة والزمان** في أربعة أطوار: 1. تقرير ما يميّز الدازين من كونه «لي - في - كلّ - مرة» (Jemeinigkeit) في الفقرة 9؛ 2. إقامة السؤال الوجوداني عن «من؟» الخاصة بالكائن الذي من جنس الدازين، في الفقرة 25؛ 3. المعادلة بين «الدازين» و«العناية» في الفقرة 41؛ 4. الوصل بين «العناية» و«الإنّية» في الفقرة 64 .

إنّ الدازين يختص بكونه الكائن الذي يفهمه كينونته «الخاصة». ولذلك فالدازين يوجد دومًا في ضمير المتكلّم «أنا»، الأنا الذي يخصّه بما هو كائن. وهكذا فإنّ «ذاته» الأصيلة ليست سوى هذا «الأنا» نفسه من جهة ما يشير إلى نفسه بقوله «أنا نفسي». لكلّ إنسان القدرة الأصلية على قول «أنا نفسي». بهذه العبارة هو يدخل في صلة مع «أصالة» (Eigentlichkeit) ذاته، أي مع أخصّ ما في نفسه من الانتماء إلى نفسه. وليس ذلك سوى كينونته التي «له - في - كلّ - مرة». لكنّه لا يستطيع أن يصير ذاته الأصيلة إلّا بقدر ما ينعتق من ذاته «غير الأصيلة»، أي من جهاز «عدم الأصالة» (Uneigentlichkeit) الذي أشار إليه هيدغر تحت مصطلح «الهُمْ». فالهُمْ يشير إلى ذاته التي ليست له في كل مرة.

الأصالة هي عبارة عن «الإنّية» التي اختارها وكأنّها من ذات نفسه. وعدم الأصالة هي عبارة عن الإنّية التي لم يخترها ولم يكنها من ذات نفسه.

الدازين نمط كينونة هو «لي - في - كل - مرة». وعلى ذلك فما هو «لي - في - كل - مرة» هو أمر ينبغي عليّ «أن - أكونه» (ein Zu-sein).

لكنّ الدازين لا يمكنه أن يفلح في استرجاع ذاته من الهُمْ إلّا عندما يستعيد قدرته الأصلية على السؤال عن نفسه بطريقة مباينة تمامًا لصيغة السؤال عن أيّ كائن آخر ليس من جنس الدازين. إنّ السؤال الوحيد الصالح للاستفهام عن الإنسان هو «من هو؟»؛ أمّا سائر الكائنات، فإنّ الصيغة التي تناسبها هي «ما هو؟»؛ فليست كينونة الدازين «ماذا؟» (Was) قابلة للتعيين بواسطة «المقولات»، بل هي «من» (Wer) لا يمكن فهمها إلّا من خلال الأحوال «الوجودانية».

---

(1) P. Ricoeur, ***Soi-même comme un autre*** (Paris: Seuil, 1990) p. 359.

أن نحتمل «من» نكون كشكل من الاضطلاع بأنفسنا الأصيلة هو السبيل التي تقود الدازين إلى اكتشاف كينونته بوصفها ضربًا من «العناية» (Sorge). وبعد أن رأينا بأيّ معنى أنّ نمط كينونة الدازين بعامة هو «الوجود»، أي هذا النحو من «البقاء خارج» ذاته في ساحة العالم كضرب من «الهناك» المنفتح على مستطاع كينونته الأخصّ له، يتبين أنّ المعنى الوجوداني الأكبر للدازين في جملته هو «العناية». وهو مقام وجوداني كشف هيدغر عن بنيته تحت عبارة مركّبة طريفة (S/ Z ص192): **كينونة في سبق لذاتها** ـ Sich-vorweg-sein (وهي عبارة عن لحظة «الوجود» ـ Existenz باعتباره طرحًا أو استشرافًا راميًا بنفسه نحو أحد إمكانات كينونته الأخصّ له)، **هي بَعْدُ ضِمْنَ عالمٍ ما** (وهذه لحظة «الواقعانية» ـ Faktizität أي واقعة أنّنا بَعْدُ هناك في عالم بعينه لم نختره وإنّما وجدنا أنفسنا وقد أُلقي بنا في خضمّه)، **لدى الكائن الذي داخل العالم** (وهذه لحظة «الانحطاط» ـ das Verfallen أي الانغماس في أتون الانشغال اليومي بالكائن الذي تحت ـ اليد). فالعناية هي ضرب من القبلي أو شرط الإمكان الذي يحكم المغامرة الوجودانية لأنفسنا، بحيث هو المساحة التي يمكن أن تظهر عليها ظواهر أخرى فرعية مثل الإرادة أو التمني أو الدوافع (نفسه، ص195).

بقي أن نوضّح لأيّ سبب أثبتنا لفظة «العناية» وليس «الهمّ» أو حتى «الانهمام»؟.

علينا أن نحترس من أنّ die Sorge ليس لفظًا مستعملًا هنا في اللغة العادية حتى نترجمه بلفظة «الهمّ»، ذلك أنّ اللغة العادية ليست هنا المصدر الذي استقى منه هيدغر مصطلحه، أمّا «الانهمام» فهو لا يعدو أن يكون خطأ لغويًّا: إذ نقول «إنّهم الشحم أو البرَد أي ذاب» ويقال «انهمّ العرق في جبينه أي سال» (لسان العرب، مادة همم).

لقد آلينا على أنفسنا أن نتوخّى بعض الشرايط في نقل المعاني. منها على الخصوص أنّنا لن نفلح في الإمساك بنواة تلك المعاني كما نبّه عليها المصطلح الألماني إلّا بقدر ما نضعها في أفق الفهم الذي ترعرعت في كنفه، أو جعلها ممكنة. وفي ما يهمّ مصطلح Sorge فهو، من حيث تاريخ المصطلح الفلسفي، إنّما يشير إلى معنى نفيس كان قد شكّل موضوعًا يونانيًا قديمًا، ومن ثمّ هو ليس نحتًا تقنيًّا افترعه هيدغر من عندياته. وبعبارة طوبيقية يقع مصطلح Sorge على طريق اصطلاحي طويل يعود إلى الأمر الإتيقي اليوناني القديم القاضي بضرورة

«أن نعتني بأنفسنا» (heautou epimeleisthai) ـ وهي ظاهرة شخّصها فوكو أيّما تشخيص في الفصل الثاني من كتابه الطريف *Le souci de soi*[1]. إنّ العبارة اليونانية «epimeleia heautou» والتي نقلها اللاتين تحت عبارة «cura sui» وأصّلها العرب في تراثهم الأخلاقي تحت عبارة «العناية بالنفس» هي السياق الدقيق الذي ينبغي أن نفتّش فيه عن جذور الدلالة الوجودانية التي أشار إليها هيدغر من خلال لفظة «Sorge».

وعلى وجه الدقة، فإنّ التجديد الذي أدخله هيدغر هو الاستغناء عن نسبة «العناية» إلى «النفس». ففي موضعين من **الكينونة والزمان** (ص 193 وص 318) إلى أنّ ما قدّمه من كشف وجوداني عن كيف أنّ «الدازين» هو ماهيته الأنطولوجية «عناية» قد أغنانا عن إضافة معنى «النفس» إلى هذه العناية. فإذا كانت «ذاتنا» في صميمها عناية، لا حاجة عندئذ إلى التوكيد على أنّ هذه العناية هي عناية بأنفسنا. وما كان هيدغر لينبِّهَنا إلى أنّ عبارة «Selbstsorge» هي حشو أو تحصيل حال (Tautologie) إلّا لأنّه يقارع تراثًا اصطلاحيًّا مستقرًّا لدى المتفلسفة منذ اليونان هو مصطلح «العناية بالنفس».

ولكن علينا رغم ذلك أن نحترس من طرافة الاستعمال الوجوداني لمصطلح «العناية» وذلك يعني ما يفصله عن عبارة «العناية بالنفس» التي كانت تتحرك ضمن إشكالية غير وجودانية، بل ربما نقول «وجودية» فحسب. لقد كشف فوكو أنّ الأمر الإتيقي اليوناني بضرورة «العناية بالنفس» قد نجم في سياق ظاهرة إتيقية كبرى أشار إليها بعبارة فرنسية ذات رنين اصطلاحي عربي هي «la culture de soi»، أي ما عرفه العرب، مثل مسكويه، تحت عبارة «تهذيب النفس». وتهذيب النفس هو أمر إتيقي مرتبط بإشكالية أخرى هي الزهد الجنسي. ومن ثمّ فإنّ «إماتة الشهوات» الجنسية قد دفع المتفلسفة اليونان إلى البحث عن «فنّ الوجود» (l'art de l'existence, *la technē tou biou*)[2] المناسب الذي يساعدهم على «العناية بالنفس» على نحو موافق لمطلب الورع الجنسي في استعمال البدن. إنّ الدلالة الدفينة لعبارة «العناية بالنفس» لدى القدماء من اليونان إلى مسكوية وإلى فوكو نفسه هي دلالة ذات أصل طبّي ـ علاجي ـ إتيقي، طبّ النفس وعلاج النفس وتهذيب النفس، وهو ما جعل فوكو يرادف صراحة بين معاني «الاهتمام بأنفسنا»

(1) M. Foucault, ***Le souci de soi*** (Paris: Gallimard, 1984) pp. 58 sq.
(2) Ibid. p. 57.

(prendre soin de soi-même) «الاعتناء بأنفسنا» و(s'occuper de soi-même) و«العناية بالنفس» (le souci de soi)[1].

لن نترجم على النحو القويم إلّا متى استعنّا بأفق الفهم الذي انبنى عليه سلفًا مفهومٌ ما. وذلك لا يشمل التراث اليوناني ـ اللاتيني فحسب، بل أيضًا بالقدر نفسه التراث العربي، بحيث إنَّ تقليد «تهذيب النفس» لدى العرب (ابن مسكوية، يحيى بن عدي..) قد كان يقع على عين الطريق التي تمتدّ من اليونان إلى هيدغر وفوكو. وكما في لفظة « epimeleia» اليونانية من «كدّ وعناء»، كذلك في «cura» اللاتينية و«Sorge» الألمانية، وبالحريّ في «العناية»، إلّا أنّ «العناء» ليس هو المقصود.

على أنّ ذلك لا ينبغي أن يحجب عنّا أنّ دلالة «die Sorge» لدى هيدغر هي عناية من نوع آخر، لأنّها لم تعد عناية «وجودية» بأنفسنا اليومية، أي بطريقة اختيار حياتنا الجنسية أو الخلقية، بل صارت عناية «وجودانية» بإمكان كينونتنا الأصيل الأخصّ لنا؛ فهي عناية بممكن الكينونة الذي علينا أن نختاره ضمن اضطلاع بذاتنا العميقة من جهة ما تتقوّم بأنماط كينونة ثلاثة هي «الوجودانية» (Existenzialität) أي نمط الوقوف خارج ذواتنا اليومية باتجاه مستطاع كينونتنا الأخصّ في شكل «طرح» (Entwurf) يلقي بنا في مستقبلنا الذي بدأ بعدُ من خلال وجودنا نحو الموت؛ و«الواقعانية» أي كوننا بعدُ في عالم وجودنا أنفسنا فيه ملقى بنا بشكل أو بآخر وعلينا تحمّل ذلك كجزء من ماهيتنا؛ و«الانحطاطية» (Verfallenheit) أي كوننا منغمسين بعدُ في حياة يومية تبلغ منّا أنّنا لا نعرف أنفسنا لأوّل وهلة إلّا من خلال «ذات» غريبة عنّا هي «ذات الهُمْ» التي نتقوّم بها.

---

(1) Ibid. p. 58.

الفصل الثالث

الفلسفة و«الملكوت»
في بعض ملامح البدء الآخر للفكر

ألّف هيدغر ما بين 1936 و1938 كتابًا طريفًا في صيغته ودلالته، سمّاه **إسهامات في الفلسفة (في الملكوت)** [*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*]. وقد وصفه أطّو بوغلار ـ أحد أكبر شرّاح هيدغر الألمان ـ بأنّه «العمل الرئيسي الحقيقي» (das eigentlche Hauptwerk) لهيدغر[1]، وقدمه محقّقه فون هرمان بأنّه «البلورة الثانية» (zweite Ausarbeitung) لمسألة ـ الكينونة[2]، وعُدّ من قِبل العديد من الشرّاح «أهمّ كتاب كتبه هيدغر بعد **الكينونة والزمان**»[3] أو هو «الكتاب الثاني» له[4]، وأوّل علامة واضحة على المنعرج[5]. وهذا إجماع لم يُخرج عنه إلّا فيما ندر. ولكن بما أنّ هذا الكتاب «قد كُتب تحديدًا من أجل ألّا يُنشر»[6] في حياة صاحبه، فهو لم ير النور إلّا سنة 1989، بعد موت المؤلّف.

وبمجرّد نشره أثار الكتاب اهتمامًا بالغًا لدى الباحثين في الهيدغريات، وذلك من حيث إنّه يقيم علاقة مثيرة بينه وبين دروس الثلاثينات (وخاصة درس 1937/ 1938، «التهيئة المباشرة لفهمـ[ـه]»[7] و«الصدى العمومي الوحيد لعمل هيدغر المعاصر له في **إسهامات**»[8]). إنّ الفرق بين «اللاّمنشور» من جهة ـ بوصفه يحمل «علامة» خاصة ينبغي أن نسائلها[9] ـ و«المدرّس» أو «المنشور» من

(1) ذكره: Thomä 1990: 761.

(2) Herrmann 1989: 511, 1990: - 324.

(3) Guest 1989: 25.

(4) Fédier 1993: 26; Kovacs 1996: 20.

(5) Richardson 1993: 35.

(6) Esposito 1995: 33.

(7) Herrmann 1989: 513.

(8) Esposito 1995: 39.

(9) Fédier 1993: 27.

جهة أخرى، يأخذ هنا طابعًا نموذجيًا: إنّه بعبارة الغزالي الفرق بين «المضنون به على غيره أهله» وبين ما من شأنه أن يُصرَّح به للجمهور. إنّ دروس هذه الحقبة هي بمثابة «إدراكات برانية (exoterische Fassungen) عن مجاري الفكر المبسوطة على نحو باطني (esoterisch entfalteten) ضمن **الإسهامات**»[1].

بيد أنّ ذلك لا يعني بأيّ وجه أنّ نَمَطي الاشتغال، بين التفكير «المتوحّد» في **إسهامات** والتفكير «العمومي» في الدروس، «منفصلان على نحو هرمسي»[2] أو بينهما «عزل هرمسي» (hermetic isolation) كما يقول كوفاكس[3]، وإن كان من الشرّاح من لم يتورّع عن وصف لغة **إسهامات** بأنّها «هرمسية» (hermetisch) أو «باطنية» (esoterisch)[4]، بل هما متواشجان على نحو «منهجي»[5]. وربّ تواشج لا يبدو أنّه يتوضّح من خلال الزوج براني/باطني، بل من طريق استيضاح متأنّ لدلالة ضنّ هيدغر بكتاب **الملكوت** عن النشر، وربّ ضنّ كان هيدغر الثاني يكرّسه بشكل واع تمامًا[6]، بحيث إذا كان غرض «الدروس» هو تهيئة الطلبة إلى الولوج إلى طبقة التفكير البدئية التي مكّنت «الإغريق» من التنبيه على سبيل القول في «الكائن بما هو كائن»، فإنّ غرض **إسهامات في الفلسفة** هو من طبيعة «أكثر جذرية»: إنّه الذهاب الطوبولوجي[7] إلى ما هو أبعد من التهيئة التي تحققها الدروس وذلك يعني الانخراط «المتوحّد» في التخطّي غير المسبوق، بمعنى ما ـ بعد ـ الميتافيزيقي[8]، للأفق الإغريقي بما هو كذلك[9]. وذلك على نحو تخلى فيه هيدغر الثاني عن كل من «الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا» واستعاض عنهما

---

(1) Gander 1990: 119.

(2) Fédier 1993: 28.

(3) Kovacs 1996: 26.

(4) Gander 1990: 119; Emad 1991: 21; Macann 1992: 4.

(5) Kovacs 1996: 22.

(6) يذكر فرنسوا فدي (Fédier) أنّ هيدغر قد قال يومًا في إحدى ندوات طور (Thor) ـ دون أن يحدد السنة 1966 أو 1968 أو 1969؟ ـ هذه العبارة: «عن قضاياي **الخاصة** أنا لم أتكلّم في الدروس أبدًا.
(Von *meien* Sachen habe ich nie in den Vorlesungen gesprochen (Fédier 1993: 28).

(7) Pöggeler 1959: 306.

(8) Greisch 2000: 316.

(9) Fédier 1993: 28-29.

بـ«التفكير على جهة تاريخ الكينونة» بوصفه أمارة متمنّعة عن «علاقة تأويلية» من نوع جديد[1].

في هذا الأفق الجديد تمامًا، أدّى مصطلح «das Ereignis» أدوارًا طريفة وغير مسبوقة، جعلته مدارًا لفهم جدّ مغاير وأشدّ خطورة لإشكالية هيدغر بعد المنعرج. من أجل ذلك نحن نقترح في هذا البحث أن نستجلي جملة دلالات هذا المصطلح ـ اللغز وأن نعمل على إعادة تأصيل داخلي لنواته الفلسفية بالاعتماد على ثراء اللغة العربية، وميدانها الروحي العميق.

وإنّه يمكن عَدُّ مقالة جيرار غاست[2]، التي أعدّها عند ترجمة محاضرة كان فون هرمان قد ألقاها بمناسبة تحقيقه ونشره لكتاب **إسهامات في الفلسفة**[3]، بمقام بحث[4] نموذجي (غربي) في جملة الصعوبات التي تثيرها عبارة «das Ereignis» متى أخذ الواحد على عاتقه أن ينقلها إلى لغة لا تتوافر سلفًا على الرحم الاشتقاقي الذي ولدت منه. إنّ أبسط صيغة للصعوبة التي تحفّ بترجمة لفظة Ereignis إلى لغة غير الألمانية ـ تساوت في ذلك الفرنسية أو الانجليزية مع العربية ـ هي تلك التي صاغها هيدغر الأخير قائلًا: «**كيف لا ينبغي أن يُفكَّر في Ereignis**»[5]؟، وهل قصد بذلك إلّا عسر ترجمتها وبُعد مأخذها عن الاستعمال العادي للمصطلحات الفلسفية؟.

فقد تقرّر أنّ هذه اللفظة العجيبة تحتمل دلالتين إحداهما تداولية والأخرى أصلية (اشتقاقية) بينهما افتراق حاد. فمن جهة، تعني لفظة das Ereignis في

(1) von Herrmann 1990: 310, 318 وما بعدها؛ قا: Souche-Dagues 1988 Held 307; 1999: 18.

(2) انظر:

- Gérard Guest, «L'aîtrée de l'être. Avertissement du traducteur», in: *Cahiers philosophiques*, 41 (décembre 1989): 25 - 43.

ـ انظر أيضًا الإيضاحات التي أضافها فرنسوا فيدي (Fédier 1993: 31-33) تعقيبًا على عمل جيرار غاست المذكور.

(3) انظر في المجلة نفسها والعدد نفسه:

- Friedrich-Wilhelm von Herrmann, «La fin de la métaphysique, et l'autre commencement. A propos du «tournant» de Heidegger», in: ***Cahiers philosophiques***, 41 (décembre 1989): 45 - 72.

(4) 1970: 164 - 165; Beaufret 1981: 227 - 229; Verstraeten 1986 Kisiel 114-116.

(5) هيدغر، 1962: 58: «...wie das Ereignis nicht zu denken ist»

الألمانية المتداولة معنى «الحدث» (event, événement) أو «الحادثة»، وقد تعني ما تعنيه عبارة «حوادث الدهر» في العربية؛ لكنّها من جهة الاشتقاق ربّما كانت، كما نبّه إلى ذلك هيدغر لاحقًا، تعود إلى جذر قديم هو لفظة Eräugnis، من فعل eräugen (عاين الشيء أي اطّلع إليه وشهده) المبني انطلاقًا من لفظ das Auge «العين» (1957: 24؛ت.ف.ص 270)[1]، بحيث يصبح ممكنًا القول إنّ eräugen يعني ما يحدث تلقاءنا بحيث **تشهده** العين أي ما يظهر ويتجلّى ويقع أمام العين أي عيانًا[2]. إنّ Eräugnis هو «العيان»[3]، أي «الحدث» الذي صار معايَنًا بالأعين، وصار أمرًا «محدَثًا» أي بارزًا للعين **مشهودًا** من فرط جدّته أو طرافته.

غير أنّ الصعوبة تأخذ منعطفًا آخر تمامًا حين نأخذ في الحسبان أمرين آخرين:

أوّلًا ـ الانزلاق اللفظي اللاحق من eräugnen (عاين) إلى ereignen (خصّ) (1959: 247ت.ف.ص)[4]، بحيث إنَّ Ereignis قد صارت تُقرأ في صلة حادة مع دلالات أفعال مثل eignen (ناسب وخصّ)، aneignen (تملّك)، zueignen (نسب إلى)، وعبارات مثل eigen (خاص)، eigentlich (أصيل)، Eigentum (مِلكية)، Eigenheit (فرادة)، Eigenheim (منزل خاص)، Eigenschaft (خاصية).

---

(1) يقول هيدغر (1957: 24): «إنّ لفظة Ereignis مأخوذة من اللغة المولّدة. Er-eignen يعني أصلًا: er-äugen، بمعنى عاينه وألقى ببصره إليه، استدعاه إليه بالبصر، شهده».

«Das Wort Ereignis ist der gewachsenen Sprache entnommen. Er-eignen heiβt ursprünglich: er-äugen, d.h. er-blicken, im Blicken zu sich rufen, er-eignen».

(2) تعني «حدث» في العربية «وقع»؛ ومنه أحدث أي أوجد وابتدع. ولذلك يعني الحدث «الأمر المنكر الذي ليس معتادًا» أي «البدعة»، والحادث هو «الشيء أوّل ما يبدو»، أي «الجديد»، والحداثة من الأمر «أوّله وابتداؤه». وحادث السيف أي جلاه وحدّث خبّر.

(3) «عِيان» من «عايَن عِيانًا ومعاينة» الشيء رآه بعينه. ولقيه «عِيانًا» أي «مشاهدة».

(4) يقيم هيدغر صلة بين sich eignen, eignen (اختصّ، كان مخصوصًا، ناسب) وبين sich zeigen (بان وبرز) وsich bezeichnen (وسم، علّم من العلامة، أشار) (1959: ت.ف.ص247).

وثانيًا - دلالة حرف الافتتاح « -er» في لفظة Er-eignis، فهو يعني في الألمانية بخاصة معنى «الأصل» و«الدخول في الحال»[1]، وما تؤديه عبارة «heraus aus» الدالة على «الانطلاق من الأصل» ومقترنة بمعنى «الحركة من العمق» أو الحركة نحو الأصل وعبر الأصل[2].

بذلك صار مفهوم Ereignis اشتغالًا خفيًا ومدروسًا على ثالوث دلالي من المتعسّر تجميعه في لفظة واحدة، لأنّه هو نفسه تولّد عن استعمال متداول واشتقاق متروك وانزلاق صوتي في آن. إنّ Ereignis هو:

- «حدث» «تماهي الأيس» die Wesung des Seyns، الذي يتحرّك ضمن فُسحة أو رحاب «تاريخ الأيس» ؛ لكنّ من يأخذ Ereignis في الدلالة المتداولة للفظ «الحدث»[3] - أي «الواقعة» في الزمان الطبيعي - يثير صعوبة قاهرة أمام من يطرق «ميدان» das Ereignis ويجعلنا غير مهيّئين لفهم عبارة مثل «die Kehre im Ereignis» - «المنعرج في الملكوت» - وهو الفوز الأكبر في ضميمة «الإله الأخير» ضمن **إسهامات في الفلسفة**[4].

- هو «عِيان» يعاين نمط أيس الأيس (معنى «التماهي» die Wesung)، لكن في معنى للعين لا علاقة له بالطرح الميتافيزيقي لمشكل الإبصار أو الحدس أكان حسيًا أم عقليًا ؛ إنّ «المعاينة» هنا ذات وظيفة «طوبولوجية»[5] وليست «بصرية»:

(1) راجع:
- F. Bertaux, E. Lepointe, ***Dictionnaire Allemand - Français*** (Paris: Hachette, 1968) p. 349.

(2) Emad 1991، ص. 22:
«The prefix *er-* in **the Old High German meant** «*heraus aus*» or «from out of» and was associated with «a movement from the depth». *Er-* is also connected with ur-: origin or depth. *Er-* means: all the way into and through, deeper into».

(3) قا: Grondin 1988: 392.

(4) هي الصعوبة التي تظلّ تحفّ بكل نقل لمعنى Ereignis بواسطة اللفظة التي تقابلها في اللغة اليومية أي «الحدث» (événement, event)، بحيث يتمّ قراءة هيدغر الثاني في ضوء «نزعة تاريخية» (Historicisme) قاهرة حاول هو أن يحدّ منها بكل الوسائل. وهو اختيار دارسين هيدغرين مثل: Guest 1989: 34; Crétella 1992: 158. هذا الاختيار حذّر منه هيدغر الأخير بشكل حاد في مواضع عدة. انظر بخاصة: 1962: 58 - 59.

(5) Kisiel 1970: 162.

إنّها تشكيل للـ«منفتح» (das Offene) أو للمدى الذي فيه يأتي Ereignis، وهو ما يشير إليه معنى «الفسحة» أو فضاء النظر أو الرحاب (Lichtung) لدى هيدغر الثاني؛و لذلك كلّ بحث عن «صوفية» (Mysticisme) لدى هيدغر الثاني[1] هو ما يزال يفهم «Ereignis» في معنى «بصري» وليس في معناه «الطوبولوجي»، بحيث يحرم المصطلح الهيدغري بعنف من أصالته «ما بعد الميتافيزيقية»، ويردّه إلى تجربة أنطولوجية ما تزال تحتكم إلى براديغم الجوهر الذي سيطر طيلة الحقبة اليونانية ـ العربية من تاريخ الميتافيزيقا[2].

ـ هو «خاصّةُ» الصلة بين «الأيس» (Seyn) و«كينونة ـ الهناك» (Da-sein) (وهو معنى «صلة المنعرج» kehriger Bezug)، الخاصّةُ التي لا تنبسط إلّا عند «المقام الأساسي» للفكر البدئي،أي مقام «التحفّظ» (Verhaltenheit) الذي من شأنه بسط «صلة المنعرج» التي «تضمّ» بين كينونة ـ الهناك والأيس. ففي الترجمة الفرنسية لآخر أكبر نصّ أساسي لهيدغر الأخير، أي مقالة الزمان والكينونة حاول فرنسوا فيدي (Fédier) أن يفهم/ يترجم مصطلح Eigen بوصفه يعني «faire advenir à soi-même en sa propriété» (1962: 59، 63)، كما يفهم/يترجم Ereignen بوصفه يدل على «le mouvement qui fait advenir à soi le propre» (نفسه: ص61). ـ ولكن على الرغم من كلّ ما يمكن أن يُبذل من جهد للتحرّر من ربقة معنى «الخاصية» (Eigenschaft) التي تقوّم مفهوم «الشيء» الميتافيزيقي، فإنّ عبارة Ereignis تظلّ محفوفة بضرب من الغموض الذي تزداد خطورته بقدر ما يظهر على فكر ما علامات التسليم الخفي برواسب براديغم «الذات» الحديث حيث لا غنى عن معنى «الخصوصية»[3].

---

(1) Caputo 1975: 169 وما بعدها.

(2) هذا النوع من الحرمان العنيف يظلّ متضمّنًا في كل تأمين لمعنى Ereignis من طريق معنى «العين» فيها. وهو أمر جلي في محاولة جريئة أقدم عليها الكاتب المغربي طه عبد الرحمان حين اقترح نقل Ereignis بلفظة صوفية هي «العينية» ضمن كتابه: **فقه الفلسفة 2. القول الفلسفي. كتاب المفهوم والتأثيل** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1999): 309 ـ 319 .

(3) من هذه الزاوية رأى البعض أنّ Ereignis هو لدى هيدغر الثاني ما يناظر مفهوم Eigentlichkeit ـ الأصالة أو الخصوصية ـ لدى هيدغر الأول، را: Caputo 1975: 163. وهذا النوع من الغموض الخطير يلابس الاختيار الأكثر انتشارًا اليوم في الدراسات الهيدغرية، نعني ترجمة Ereignis بواسطة لفظة مشتقة من =

ـ وعلى ذلك **فإنّ** نكتة الإشكال في معنى Ereignis ليس في العثور على ما يقابلها في اللغات الأخرى، بل في تهيئة لغة ما للتصدّي لهذا الذي تشير إليه هذه العبارة الهادية: **كيف نقول هذا الذي هو «حدث» في تاريخ الأيس، لا يؤخذ إلاّ «عِيانًا» في رحاب فسحة الأيس، بوصفه «خاصّةَ» ماهية الإنسان بما هو كائن ـ الهناك الذي أقام عند صلة المنعرج من البدء الأول إلى البدء الآخَر؟.**

بذلك يتوضّح هذا: أنّه لا يفلح في ارتسام دلالة Ereignis إلّا من توافر على استشكال ملائم لثلاثة مفهومات مصاحبة له ألا وهي «Wesung» (التماهي) و«Lichtung» (رحاب الانكشاف أو فسحة الانبساط) و«Da-sein» (كينونة ـ الهناك). وهو مركّب اصطلاحي متوعّر الضبط في عبارة واحدة حاول هيدغر الثاني أن يستدعينا إلى التفكير في ملامحه من خلال اجتهادات في \الأسلوب، مثلًا كتابة «الضمائم» (Fügungen)، أو في \الرسم، مثلًا رسم Seyn بدلًا من Sein،أي دون انطلاق من «الكائن»، ورسم Da-sein بدلًا من Dasein، أي بالخروج عن المعنى الميتافيزيقي للوجود أو الأنّية إلى المعنى ما بعد الميتافيزيقي للانفتاح في العالم بما هو «كينونة الهناك»، أو في \الاصطلاح، مثلًا استحداث عبارة «فضاء ـ الزمان» (der Zeit-Raum)، التي تحرّر من التقابل الطبيعي بين بُعدي الزمان والمكان.

ولكن هل يعني ذلك أنّ لفظة Ereignis غير قابلة للترجمة أصلًا؟



= معنى das Eigene ـ الخاص. وهو ما تقرر في الفرنسية والإنجليزية انطلاقًا من الجذر اللاتيني «propruis» غالب الأحيان، وبواسطة لفظة «own» الإنجليزية في بعض الأحيان. مثلًا في الفرنسية: من خلال عبارات Copropriation (1957 ت. ف. ص 270)، l'approprierment؛ (1962: 57 ـ 63) أو في الإنجليزية: Emad) appropriation, appropriating 1991: 15، 22، 23، 27)؛ وفي أحيان قليلة من خلال لفظة «own-ing»، مثلًا لدى: de Boer 2000: 144، 147، 149. لكنّ ثمّة من ينبّه إلى أمر خطير: أنّ Er-eignis لا تعود إلى eigen إلاّ في الظاهر فقط، وأنّ مبحث «الخاص» و«الخاصية» ينبغي أن يكون في المحلّ الثاني، أمّا المحل الأول فهو من نصيب «Er-äug-nis» ـ «العِيان» أو «المشهود» الذي هو «رحم المعنى» (la matrice de sens) الذي يكفل لنا فهم ما يشير إليه Ereignis: «إنّ Ereignis» يعني «الحركة التي تقود إلى الرؤية، ما يجعل رؤية ما ممكنة، ما يُظهر ويجعل [الأشياء] تنجم مرة أخرى»، ولذلك أيضًا هو «لا يسمي الحدث، بل ما يجعل أنّ ثمّة حدثًا» (Fédier 1993: 32).

إنّه لئن كان هيدغر الأخير لم يتردّد في التلميح إلى ذلك سنة 1957 في محاضرة **مبدأ الهوية** (Der Satz der Identität)[1]، فإنّ المشتغلين بالفلسفة في اللغات الأخرى، غير الألمانية، لم يمسكوا أنفسهم عن ركوب هذه القابلية «القليلة» للفظة Ereignis لأنْ تُترجم إلى لغات لا تربطها بها صلة الرحم، وذلك كما ركبها هيدغر نفسه حين اشتغل طيلة حياته على الألفاظ اليونانية مثل αληθεια (aléthéia) أو λογος (logos) أو φυσις (phusis) والقائمة طويلة[2]. فقد لا يخلو الأمر من «إهانة»[3] **لغوية** لمن يفكّر في لغة لا تستطيع سلفًا أن تفي بما تتوفّر عليه لغة أخرى بوصفه «لفظًا هاديًا في خدمة الفكر» (als Leitwort im Dienst des Denkens) (1957: 25). وقد تحاول لغة ما أن ترفع عن نفسها هكذا إهانة سواء بأن تتراوح في الإشارة إلى معنى Ereignis باللفظين المتحدّر منهما اللفظ الألماني، نعني مرة بوصفه «حدثًا» ومرة بوصفه «تخصيصًا»[4]

(1) يقول هيدغر (1957: 25؛ت.ف.ص 270): «إنّ لفظ Ereignis يجب الآن، من حيث هو مفكَّر فيه من طريق القضية (Sache) المُشار إليها، أن يتكلّم بوصفه لفظًا هاديا في خدمة التفكير. وبما هو لفظ هادٍ مفكَّر فيه على هذا النحو هو لا يقبل أن يُترجَم أكثر ممّا يقبل اللفظ الهادي اليوناني λογος أو طاو (Tao) الصيني».

(2) إنّ هيدغر لم ينتج ترجمات بالمعنى المحترف لنصوص الفلاسفة اليونان، لكنّه أوّل وأكثر من حوّل الفلسفة إلى احتراف جذري للترجمة بوصفها عملًا مفكَّرًا مطلوبا لذاته. مثلًا هو قد عمل طيلة حياته على αληθεια اليونانية بواسطة الكلم الألماني: من **الكينونة والزمان** (α-ληθεια أو - Unverborgenheit لا ـ محجوبية - بوصفها - Entdecktheit مكشوفية من حيث إنّ «الكشف» ـ das Entdecken، هو «طريقة كينونة من شأن الدازين» (1927: 219 ـ 220)، إلى درس 1937 /1938 (αληθεια أو Unverborgenheit بوصفها «انفتاحًا» ـ Offenheit، 1937 /1938: 105)؛ بل هو قد جازف ضمن مقالة «في ماهية ومفهوم الـ φυσις» (1939أ) بتقديم «ترجمة» (وُصفت بأنّها بربرية) لواحد من النصوص الأرسطية الأكثر حسمًا (**السماع الطبيعي**، مقالة الباء، 1). راجع: 1939: ت.ف.ص 490 ـ 491، هامش المترجم). كذلك: Emad 1992: 58 وما بعدها.

(3) Guest 1989: 34.

(4) Kovacs، 1996: 19، 22: هذا الشارح الهيدغري الكبير لا يتردد في المراوحة بين «event» (ص19) و«appropriation» (ص22) أو في المرادفة الصريحة بينهما (ص22):

«The «idea» of being as event, as appropriation *(Ereignis)* becomes more graspable in the course of this movement of thinking».

أو بأنْ تنحت مركّبًا اصطلاحيًّا منهما في الوقت نفسه، نعني «الحدث المخصِّص» (event that appropriates)[1].

من أجل ذلك، ليس ثمة مخرج يدرأ مظاهر الصعوبة والغموض والحرمان التي رصدناها في الترجمات السائدة لمصطلح Ereignis إلّا بأن نضطلع بمهمة «الترجمة» بالمعنى الذي مارسه هيدغر نفسه ضمن مقالة في **ماهية الفيزيس ومفهومه**، أي ما يمكن أن يحمل اسم «الترجمة المفكِّرة» التي تعني أمرين معًا: من جهة الإقرار بأنّنا «لا نملك أيّة لفظة للتفكير ضمن عبارة واحدة» (1939: ت.ف.ص514) في ما يشير إليه مصطلح Ereignis؛ ولكن، الانخراط للتوّ، من جهة أخرى، في «محاولة» أو «مغامرة»[2] استدعاء معنى Ereignis المتوعّر على اللغات جميعًا، في لغة كانت قد سبقت الألمانية في خوض غمار احتمال ما عنته اليونانية في أوّل الوقت الفلسفي للغرب.

في أفق هذا النوع من الاجتهاد المأمول، نحن نقترح أن نشتغل على ترجمة مفكّرة لمعنى Ereignis، رأس الطرافة فيها أنّها قد تحاول الاستجابة لما نبّه إليه هيدغر في مقابلة مجلة **شبيغل** من أنّ أيّ تراث لا يمكن أن يصلح ذاته إلّا بالفكر الذي له المنبع ذاته والقدر ذاته، ومن ثمّ، فنحن لا يمكن لنا أن نفهم نداء هيدغر فهما أصيلًا إلّا متى حاولنا ذلك من داخل مصادر أنفسنا، ضمن تجربة هي بشكل مثير استدعاء له ولأنفسنا القديمة في آن. وإذا كان ذلك قد يبدو لأوّل وهلة مجرّد

(1) مثلاً Richardson 1993: 36؛ Kisiel 1993: 494. ـ كيسيال، هذا المؤرخ الكبير وصاحب النفوذ العلمي الحاسم حول نصوص هيدغر الأول والذي يتميّز هنا بكونه يذهب إلى أنّ مصطلح Ereignis قد أخذ في الاشتغال في معجم هيدغر منذ درس طوارئ الحرب سنة 1919 (1919: 69، 75)، ـ يترجم لفظة Ereignis بعبارة مركبة هي «properizing event» أو «appropriating event». وهو اختيار يلجأ إليه من يحرص على عرض إشكالية Ereignis دون تحمّل مسؤولية تأويلية إزاءها. وهو اليومَ أمر شائع في الدراسات الهيدغرية بعامة. مثلًا: Kolb 1986: 159 (Propriative event); Schmidt 1988: 18، 166 ـ 167 (the event of appropriation); Pattison 2000: 181 (the event of appropriation).

(2) إنّ لفظتيْ «المحاولة» (der Versuch) و«المغامرة» مستعملتان هنا في معناهما القوي لدى شرّاح هيدغر: مثلًا وصف فون هرمان لكتاب إسهامات بأنّه «محاولة» (Herrmann 1989: 511) أو اقتراح فيزان مقابلة مصطلح «Geschehen» في الكينونة والزمان بلفظة «aventure» (Vezin 1986: 45).

زراعة للمعاني الحديثة في ألفاظ قديمة، دون أيّة حداثة، فإنّ الترجمات الحرفية هي مجرّد إنتاج لنصوص مغتربة بلا روح، مكتوبة بشكل مصطنع، لأنّها لا تصدر عن معاناة داخلية لمعانيها ضمن تجربة تاريخية عشناها فعلًا.

ـ وبالنسبة إلى لغتنا، متى أُخذت بمصادرها وتجاربها المقوّمة لها، فإنّ **معنى Ereignis هو من وجوه جمّة ضرب من الإشارة إلى الكينونة بوصفها «ملكوتًا»**. قد يُقال إنّ هذا الاختيار ليس أصيلًا إلّا بقدر ما يحتمل الطبقات الدلالية الثلاث التي ضمّنها هيدغر لمصطلح Ereignis، نعني معاني «الحدث» (Ereignis في اللغة العادية) و«العِيان» (Eräugnis اللفظة الأصلية) و«الخاصّ» (das Eigene الجذر السائد للفظة)[1].

إنّ ما دعانا إلى الأخذ باختيار عبارة «الملكوت»، مقابلًا مفكّرًا لمصطلح Ereignis، هو تأويل معيّن لإشكالية هيدغر الثاني في جملتها، وليس أيّ حسّ مهني في الترجمة بمعناها السائد. إنّ إشكالية هيدغر الثاني هي أجرأ محاولة فلسفية معاصرة لإعادة رسم تاريخ حقيقة الكينونة على نحو يحرّر ماهية الفكر من أعمق وأخفى عائق كبّلها إلى حدّ الآن، ألا وهو الهيئة الانطوثيولوجية المتأصّلة في ذلك التاريخ. ولذلك فمسألة تخريج «تماهي الأيس بوصفه ملكوتًا» لا معنى لها إذا لم تُفهم في ضوء هذا الرهان: مجاوزة خطّ الأفق الانطوثيولوجي للفكر الحالي للإنسانية نحو ما يدعوه هيدغر مقام «الإله الأخير». ولكن من أجل أنّنا نفترض أنّ هيدغر لا يتخطّى الأفق الأنطوثيولوجي إلى مقام الإله الأخير إلّا من خلال **تجذير** غير مسبوق لذلك الأفق في صدوره الخاص، **وتحرر داخلي** أصيل من تاريخ حقيقة الإله بوصفه سببًا أو خالقًا، الذي استقر تحت اسمه، فنحن وجدنا في لفظة «الملكوت» نموذجًا رشيقًا لإعادة هيدغر الثاني إلى الرحم الانطوثيولوجي لمنبته اللاهوتي وتعقّب آثار انعتاقه المتوعّر والمعقّد منه، ولكن أيضًا ملامح تأصّله الاضطراري فيه[2].

---

(1) يحصي أحد الباحثين الفرنسيين (Verstraeten) خطأين جسيمين في كل الترجمات الفرنسية لمصطلح Ereignis: 1 ـ أنّها كلّها «لا تستطيع أن تقول وحدة الحدث وفعل التخصيص اللذين ينطق بهما هيدغر في Ereignis»؛ 2 ـ أنّها لا تثبت الفرق بين Ereignis ومعنى الزمان الذي يشير إليه هيدغر بمصطلح «القرب» (proximité)، بحيث تسقط في الخلط بين Ereignis و Zeit، ويُتحدّث عندئذ عن «زمان حدثي» كما لدى شورمان مثلًا. را: Verstraeten 1986: 115 ـ 116.

(2) Gadamer 1989: 27 - 27.

لنقل على سبيل الاجتهاد: إنّ Ereignis ضرب من «الملكوت» في ثلاثة معان: أوّلًا: بما هو «حدث»، كما يقول جيرار غاست[1] لا يخلو من «كشف» (Révélation)[2]، أي من «وحي» بالمعنى الكتابي؛ فهو «حدث يوحي» أو «يكشف» تماهي الأيس؛ ثانيًا: بما هو «رؤية» أو «عِيان» (Er-äugnis) للذي لا يرفع الحجاب عن نفسه إلّا «كشفًا» واستبصارًا واستدعاء إلى مرمى النظر؛ وثالثًا: هو «اختصاص» أصلي بالكينونة، من حيث قد يفي بمعاني eignen، aneignen، zueignen أي اختصّه بأمر ما، تملّكه، ضمّه إليه ووصله به وجعل بينه وبينه مناسبة وصلة[3]. وإنّ «التحفّظ» (Verhaltenheit) هو المقام الأساسي للملكوت، وليس ببعيد أن يكون ذلك هو سرّ ترادف «التحفّظ» و«التملّك» في لغة الضاد. إنّ «الملكوت» ضرب مخصوص من **التملّك المبسوط من الجهتين**، بين من يتملّك وما يتملّكه، في معنى «الانتماء الجامع (the belonging together) الخفي بين الفكر والكينونة»[4]، حيث لا معنى للفكر إلّا أنّه عبوره نحو ما هو محجوب من حقيقته.

يقول هيدغر: «إنّ التفكير المقبل هو **طريق** الفِكَر، الذي من خلاله سيتمّ عبور ميدان تماهي الأيس، المستور في عمومه إلى حدّ الآن، ومن ثمّ يُكشف عن رحابه لأوّل مرة ويقع البلوغ إليه ضمن طابع الملكوت الأخصّ الذي له.

فلم يعد الأمر يتعلّق بأن نشتغل «على» شيء ما أو أن نعرض موضوعًا ما، بل بأن يتملّكنا انفتاح ـ الملكوت، وهو ما يساوي نحوًا من التغيّر في ماهية الإنسان من الحيوان العاقل إلى كينونة ـ الهناك. إنّ العنوان المناسب إنّما يتكلّم بذلك **عن الملكوت**. ولا يعني ذلك أنّه ما عنه وما حوله سيتمّ الإخبار، بل يريد أن يعني: عن الملكوت من حيث يفتح ـ ملكوت ضرب من الانتماء المفكّر ـ الكليم إلى الأيس وفي الكلم الذي من شأن الكينونة. [..]

إنّ شأن الملكوت أن ينقل ملك الإله إلى الإنسان، في الوقت عينه الذي يجعل هذا الإنسان ملكًا للإله. هذا التمليك الذي ينقل الملك من جهة إلى أخرى هو الملكوت، الذي ضمنه تُؤسَّس حقيقة الأيس بوصفها كينونة ـ الهناك (يُحوَّل

---

(1) Guest 1989: 35.

(2) قا: Martineau 1982: 154.

(3) Guest 1989: 35.

(4) O'Leary 1992: 245; Verstraeten 1986: 119.

الإنسان، ويُجذَب إلى قرار كينونة ـ الهناك) والذي ضمنه يأخذ التاريخ انطلاقًا من الأيس بدءَه الآخرَ. ولكنّ حقيقة الأيس، من حيث هي انفتاح الاحتجاب، هي في الوقت عينه الانجذاب إلى القرار حول بعد الآلهة وقربها ومن ثمّ التأهّب إلى مرور الإله الأخير.

إنّ الملكوت هو البرزخ المتعلّق بمرور الإله وتاريخ الإنسان»[1].

(1) M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, in: GA 65 ,4,26-27.

المصادر والمراجع

المصادر:

1) M. Heidegger, 1936/38: *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*) , in : GA 65 , Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main (1989a , 1994b).
2) 1919: «Die Idee der Philosophie und Weltanschau ungsproblem», [درس], in: *Zur Bestimmung der Philosophie*, GA 56/57, Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main (1987) 1-117.
3) ———, 1927: *Sein und Zeit* (Niemeyer, Tübingen 1993 q).
4) ———, 1937/38: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte «Probleme» der «Logik»*, in: GA 45 , Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main (1984a , 1992b).
5) ———, 1939: «Ce qu'est et comment se détermine la φνσις». Traduit par F. Fedier , in: *Questions I et II* (1990b) 471-582.
6) ———, 1957: «Der Satz der Identität», in : *Identität und Differenz* (1957) 9-30. -«Le principe d'identité», in: *Identité et Différence*. Traduit par André Préau, in: *Questions I et II* (1990b) 257-276.
7) ———, 1959: «Le chemin vers la parole», Traduit par F. Fédier, in: *Acheminement vers la parole* (1976) 225-257.
8) ———, 1962: «Zeit und Sein», Texte original et traduction française par François Fédier, in: *L'endurance de la pensée* (Plon, Paris, 1968) 12-69.

المراجع:

1. Beaufret, Jean (1981), «En chemin avec Heidegger», in: *Heidegger*. Cahier de L'Herne (Paris: Éditions de l'Herne, Livre de poche, 1983) 205 - 231.

2. Boer, Karin de, (2000), *Thinking in the Light of Time. Heidegger's Encounter with Hegel* (Albany: State University of New York).
3. Caputo, John D. (1975), «Meister Eckart and the later Heidegger: the mystical element in Heidegger's thought», in: Martin Heidegger. *Critical Assessments*. Edited by Christopher Macann. Volume II: History of Philosophy.. op. cit. pp. 130-177.
4. Cretella, Henri (1987), «La théologie de Heidegger», in: *Heidegger Studies* Vol. 6 (1990): 11- 25.
5. Emad, Parvis (1991), «The Echo of Being in *Beiträge zur Philosophie* - Der Anklang: Directives for its Interpretation», in: *Heidegger Studies* Vol. 7 (1991): 15-35.
6. Esposito, Costantino (1995), «Die Geschichte des letzten Gottes in Heideggers Beiträge zur Philosophie», in: *Heidegger Studies* Vol. 11 (1995): 33-60.
7. Fedier, François (1993), «Traduire les Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)», in: *Heidegger Studies*, vol.. 9 (1993): 15-33.
8. Gadamer, H.-G., (1989), «The beginning and the end of philosophy», Translated from german by Christopher Macann, in: *Martin Heidegger. Critical Assessments*. Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy (London and New York: Routledge, 1992) 16-28.
9. Gander, Hans-Helmuth (1990), «Wege der Seinsfrage. Aus Anlaβ der 100. Wiederkehr des Geburtstages Martin Heideggers veröffentlichte Texte aus dem Nachlaβ» in: *Heidegger Studies* Vol. 6 (1990): 117-129.
10. GREISCH, Jean (2000), «Bulletin de philosophie. *La Gesamtausgabe* de Heidegger (1997-1998). De «l'Onto-logique» à l'Ereignis», in: *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, tome 84, N° 2 (avril 2000) 299 - 325.
11. Grondin, Jean (1988), «La persistance et les ressources éthiques de la finitude chez Heidegger», in: *Revue de*

Métaphysique et de Morale, N° 3 (1988), pp. 381-400.

12. Guest, Gérard (1989), «L'aître de l'être. Avertissement du traducteur», in: *Cahiers Philosophiques* 41 (décembre 1989): 25-44.
13. Held, Klaus (1988), «Heidegger and the principle of phenomenology», in: *Martin Heidegger. Critical assessments.* Edited by Christopher Macann. Volume II: History of Philosophy.. op. cit. pp.303-325.
14. Hermann, Friederich-Wilhelm von (1989), «Nachwort des Herausgebers», in: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, op. cit. pp. 511-521.
15. ———— (1990), «Way and method: hermeneutic phenomenology in the thinking of the history of being», Translated by Parvis Emad, in: *Martin Heidegger. Critical Assessments.* Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy, op. cit. pp.310-329.
16. Kisiel, Theodore (1970), «The language of event: the event of language», in: *Martin Heidegger. Critical Assessments.* Volume III: Language, op. cit.pp. 151-167.
17. ———————— (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (Berkeley / Los Angelos / London: University of California Press).
18. Kolb, David (1986), *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and After* (Chicago and London: The University of Chicago Press).
19. Kovacs, George (1996), «An Invitation to Think through and with Heidegger's *Beiträge zur Philosophie»*, in: *Heidegger Studies* Vol. 12 (1996): 17-36.
20. Macann, Christopher (1992), «Introduction», to: Martin Heidegger. *Critical Assessments.* Edited by Christopher Macann. Volume I, op. cit. pp. 1-15.
21. Martineau, Emmanuel (1982), «La modernité de «Sein und Zeit». Réflexions au lendemain d'un cinquantenaire manqué», in: *La provenance des espèces* (Paris: P.U.F., 1982) 149 - 205.
22. O'Leary, Joseph Stephen (1980), «Topologie de l'Être et

Typolographie de la révélation», in: *Heidegger et la question de Dieu.* Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et Joseph Stephen O'Leary (Paris: Bernard Grasset, 1980) 194 - 237.

23. Pattison, George (2000), *The Later Heidegger* (London: Routledge Philosophy Guidebooks).
24. Pöggeler, Otto (1959), «Being as appropriation», Translated by Ruediger Hermann Grimm, in: Martin Heidegger. *Critical Assessments.* Edited by Christopher Macann. Volume I: Philosophy, op. cit. pp.279-309.
25. Richardson, William J. (1993), «Dasein and the Ground of Negativity: A Note on the Fourth Movement in the Beiträge-Symphony», in: *Heidegger Studies,* vol. 9 (1993) 35 - 52.
26. Schmidt, Dennis J. (1988), *The Ubiquity of the Finite.* Hegel, Heidegger and the Entitlements Philosophy (Cambridge/ Massachusetts: The MIT Press).
27. Souches-Dagues, Denise (1999), Du *Logos chez Heidegger* (Grenoble: Éditions Jerôme Millon).
28. Thomâ, Dieter (1990), *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach.* Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag).
29. Verstraeten, Philippe (1986), «Le sens de *L'Ereignis* dans *Temps et Être»,* in: *Les Etudes Philosophiques 1* (1986): 113-133.
30. Vezin, François (1986), *Traduction et Annexes* à la Traduction de: Martin Heidegger, *Être et Temps* (Paris: Gallimard, 1986).

الفصل الرابع

هيدغر والزعامة
أو الفلسفة ونقد العقل الرعوي

تقديم: السياسي والراعي

ما الفرق بين «السياسة» و«السياسي»؟ - إنَّ «السياسي» (le politique) يحتمل السؤال عنه بطريقتين متباينتين تباين سؤال «ما هو» (qu'est-ce que?) عن سؤال «من هو؟» (qui?)؛ فإنّ علاقة الفلاسفة بالسياسة مضاعفة بشكل مثير: هي علاقة بالسؤال عن «ماهية» السياسي (l'essence du politique) بقدر ما هي تساؤل عمّن يكون «رجل» السياسة أو «الزعيم» السياسي (le politique).

وعلى ذلك فبين السؤالين «ما؟» و«من؟» بون شاسع ومريب، ينتهي على الأغلب إلى إثارة نمطين من البحث الفلسفي هَيْمَنَا على أعمال الفلاسفة منذ أفلاطون وأرسطو. وبتجوّز كبير نقول بشكل مؤقت إنّ اهتمام الفلاسفة بالسياسة قد جاء على صنفين: صنفٍ يقوده سؤال «ما هو؟»، والذي أخذ غالبًا صيغة من هذا النحو: «ما طبيعة الأشياء السياسية؟ ومنه: ما أفضل شكل للحكم أو للدولة؟»، وصنفٍ شغله سؤال «من؟»، وأخذ على الأكثر صيغة من نوع: «من هو السياسي؟» والذي يتأتّى منه: «من هو القائد؟» أو «من هو الزعيم؟».

ورغم أنّ السؤالين قد يتقاطعان ويتشابكان لدى فيلسوف واحد، كما لدى أفلاطون والفارابي، أو يُغلَّب الأوّل على الثاني، كما لدى أرسطو أو هيغل، أو يُنتصَر للثاني على الأوّل، كما لدى نيتشه أو هيدغر، فإنّ حلّ المسألة السياسية يمرّ دائمًا وأبدًا وبالضرورة عبر طبيعة السؤال الذي اختاره الفيلسوف أداة نموذجية للبحث أو للتفكير في معنى «السياسي» بصيغتيه «ما» أو «من» يكون.

إنّ اختيار البحث في شروط «بناء العنصر السياسي» وطبيعته في ضوء مسألة «الزعامة» و«الزعيم» هو ذاته موقف نظري يفترض ضمنًا مهمّة القبض على الخيط الرفيع الرابط بين «السياسي» (في معنى السؤال ما هو؟، أي «العنصر السياسي») وبين «السياسي» (في معنى السؤال «من هو؟»، أي رجل السياسة أو الزعيم). ولذلك، فهذا الاختيار ينمّ عن تمرّد منهجي معيّن عن الرؤية الحديثة للدولة الليبرالية، والتي تقوم بوجه أو بآخر على اختزال «السياسي» في «الحقوقي»، ومن ثمّ تتعامل مع السؤال «من هو السياسي؟» على أنّه مشكل وظيفي أو سيّىء

الطرح. وفي الواقع، فإنّ الدولة الحقوقية الحديثة هي سياسة بلا زعامة. وعلينا أن نتساءل ما إذا لم تكن النزعة المضادة لليبرالية (anti-libérale) لدى هيدغر هي زعامة بلا سياسة، متى أخذنا السياسة بالمعنى الليبرالي.

إنّ هيدغر هنا نموذجي لأنّه أكثر من أسّس بحثه في معنى السياسي على مبدأ الزعامة، وذلك في نوع من الردة الفلسفية المثيرة عن كلّ المكاسب المدنية للحداثة، دونما أيّ تردّد نظري أو خجل أخلاقي.

ولكن ما معنى «الزعامة»؟ . يمكن أن نقتصر هنا على التذكير بمعنيين للزعامة يعودان إلى مجازين قديمين: في العربية كلغة سامية، والإنجليزية كلغة هندو ـ أوروبية. الزعيم في العربية هو الكفيل والوكيل والضامن لمال أو متاع أو مِلْك ما (فهو يقع على مستوى l'avoir) وهو مجاز أخلاقي ـ اقتصادي. وفي الإنجليزية تنحدر لفظة «leaderschip» من جذر بعيد هو «lode» الذي يعني في أصله «مجرى الماء» و«الطريق» و«العرق في معدن نفيس»، وهو من أصل أقدم يدلّ على «الذهاب» و«السفر». ومنه «lodestar» أي النجمة القطبية أو النجمة التي تهدي إلى السبيل. وهو لفظ شقيق للفظة «leiten» في الألمانية التي تعني «سار» و«دلّ على الطريق» وحدّد «الوجهة». وهو في الغالب مجاز جغرافي. بحيث ترتبط الزعامة في بعض معانيها السابقة على المفهوم بمعني الكفالة والوكالة والضمان، من جهة، والهدي إلى الطريق أو تعيين الوجهة، من جهة أخرى. الزعيم هو من يكفل ضربًا من الملك الغائب أو الممكن، ومن حيث ما يزعم هو يؤمّن علاقة ما بالحقيقة في شكل وعد أو ضمانة، وهو بذلك يهدينا إليه ويدلّنا على الطريق إليه. الزعامة ضرب من الوعد وصناعة الأفق لمن لا أفق لهم. ولذلك هي عمل استشرافي وبصري من طراز رفيع.

ولكن ما علاقة هذين المجازين المتردّمين بمفهوم الزعامة كما طرحه هيدغر؟ .

قالت حنّا أرندت ذات مرة بشكل بيوغرافي: أرجو أن يكون هيدغر آخر الرومانسيين. ونحن سندفع بهذا الرجاء إلى فرضية سؤال أكثر جذرية ونصوغه كما يلي: إنّ هيدغر هو «آخر الشرقيين» أو «آخر التوحيديين» بالمعنى الجوهري لهذا الانتماء في أفق الغرب والإنسانية الحالية.

الشرقيون التوحيديون - ونحن سنعتمد هنا على دراسة طريفة لميشال فوكو تحت عنوان «في الجمع وفي المفرد: نحو نقد للعقل السياسي (تعود إلى

1978)»[1] ـ هم الذين اخترعوا نموذج الملك ـ الراعي (le roi-pasteur). هم الذين فهموا السياسة بوصفها «رعيًا» (pastorat) وليس «دولة» (Etat). وهذا نموذج عرفته الأمم الشرقية القديمة مثل مصر وسوريا وبابل ويهودا. بدءًا من الإله / الراعي إلى الملك / «راعي البشر». وهذا كما ينبّه على ذلك فوكو في تقابل حاد مع الفكر السياسي اليوناني.

وليس من الصدفة في شيء أنّ أوّل تعريف فلسفي غربي واسع النطاق للسياسي قد انطلق في محاورة أفلاطون السياسي من نقد النموذج الشرقي القائم على فكرة «الملك ـ الراعي» (le roi-pasteur)، أي السياسي الذي يفهم السياسة بوصفها أحد «الفنون الرعوية» (arts pastoraux)[2]، ومن ثمّ الذي يحكم باعتباره «راعي ومربّي القطيع البشري» (pasteur et éleveur du troupeau humain)[3]. وأطروحة أفلاطون ـ وهو ينفرد هنا عن أرسطو الذي يسكت تمامًا عن النموذج الرعوي ـ هي أنّ السياسي ليس منافسًا في فن رعاية القطعان، إذ إنّ الفرق بين الملك والمستبدّ هو كالفرق بين السياسة والرَّعْي: بين ما يسميه «فنّ العناية بالبشر» (art de prendre soin des hommes) وبين الرَّعْي بوصفه يقف عند «تربية القطيع» و«تغذيته» في نحو من الميميزيس السيّئة[4]. فن العناية بالبشر من حيث هم «مدنيون» أي مواطنو مدن، هو السياسة ومهنة السياسي.

التوحيديون هم «الرعويّون» بامتياز. ولذلك يمكن تعريف الإغريق، كما تحدّدت ملامحهم الحاسمة لدى أفلاطون في محاورة **السياسي** بخاصة، بأنّهم «مدنيّون» بامتياز. وهنا يصبح التقابل بين الرعوي التوحيدي والمدني الإغريقي قطب الرحى في أيّ استشكال غربي لماهية السياسي بعامة، ولمعنى «الزعامة» بخاصة.

إنّ نكتة الإشكال في السياسي في أفق الإنسانية الغربية منذ أفلاطون هي:

---

(1) M. Foucault, ««*Omnes et singulatim*»: vers une critique de la raison politique». In: *Dits et écrits II*, pp. 953-980. (Texte traduit de l'anglais). Aussi in: M. Foucault, Philosophie. Anthologie (Paris: Gall. Folio essais, 2004) texte 60, pp. 665-704.

(2) Ibid. 267 d.

(3) Ibid. 268 c.

(4) Ibid. 276 d-e.

تحرير «السياسي» (le politique) من «الرعوي» (le pastoral)، وبعبارة حرفية واصطلاحية أدقّ إعادة «البوليطيقي» إلى «البوليس» (Polis)، ومن ثمّة تحرير «المدني» من «الرعوي». هذا هو الرهان الأكبر للفلسفة السياسية الغربية من أفلاطون إلى سلوتردايك (ونعني هنا نصّه «قواعد لحضيرة النوع البشري»).

لذلك فمسألة الزعامة سوف تُطرح على صعيد يؤدي فيه الرهان على تحرير السياسي من نموذج الراعي دورًا حاسمًا. ولكنّنا قد نحتاج هنا إلى فرضية ثانية: الزعامة هي في سرّها طمع رومانسي توحيدي شرقي في تنشيط النموذج الرعوي باستعادة شخصية الملك ـ الراعي. وتعريف الزعيم بامتياز هو السياسي / الراعي: الراعي الذي يستجمع فوكو عناصره في كونه يتسلط على القطيع، ويجمّعه، ويقوده، ويؤمّن خلاصه، يعدّ السلطة عليه «واجبًا» وتعهّدًا روحيًا[1].

ويبدو لنا أنّ هيدغر قد انتهى في الكتابات ما بعد 1933 إلى استعادة صريحة للمعجم الرعويّ، وليس ذلك فقط في العبارة الشهيرة: «ليس الإنسان سيّد الكائن، بل الإنسان هو راعي الكينونة» (ضمن رسالة في الإنسانوية). بل إنّ عبارات «القيادة» و«الطاعة» و«الجماعة» و«الشعب» و«الأمة» و«القدر» و«الحراسة» و«الحماية» و«المحافظة» و«اليقظة» و«الشجاعة» و«الوحدة» و«الخطر» و«المنزل» و«الأرض» و«الطريق» و«العودة إلى الديار»، إلخ، وهي أدوات تفكير هيدغر الثاني في تاريخ الكينونة، كلّها من أصل رعوي، وليست مدنيّة في أيّ شيء. وحسب تقديرنا هذا هو بيت الداء في الصدمة التي أحدثها انخراط هيدغر في أفق «الثورة المحافظة» بعامة وفي صيغتها النازية بخاصة.

ولأنّه يجب الاقتصار على بعض المسائل فقط، فنحن سوف نوزّع هذا البحث بالتماس هذه الأسئلة الهادية القليلة:

أ ـ بأيّ وجه فهم هيدغر معنى «القيادة» و«الزعامة»؟

ب ـ كيف خرّج ماهية «السياسي»؟

ت ـ ماذا نفعل بهيدغر أو الزعامة والديمقراطية في عصر «القشتال»؟

❀ ❀ ❀

(1) M. Foucault, «*Omnes et singulatim*: **vers une critique de la raison politique**» op. cit. p. 670-672.

1) هيدغر والزعامة ـ أو في السؤال الرعوي: «كيف نقود القائد»؟

منذ أوّل فقرة من **خطاب العمادة** الذي ألقاه هيدغر عندما تقلّد رئاسة جامعة فرايبورغ في 27/ 05/ 1933، إبّان الحكم النازي، تحت عنوان لافت هو «في حفاظ الجامعة الألمانية على ذاتها»[1]، قد أثار مسألة «القيادة» أو «الزعامة» بشكل ملحّ تمامًا. ما معنى أن نقود الجامعة أو الدولة؟.

يقول هيدغر: «إنّ تحمّل رئاسة الجامعة هو التعهّد بالقيادة الروحية لهذه المدرسة العليا. وإنّ طاعة المعلّمين والمتعلّمين إنّما تنبعث وتتقوّى فقط انطلاقًا من التجذّر الحقيقي والجماعي في ماهية الجامعة الألمانية. بيد أنّ هذه الماهية لا تأتي إلى الوضوح والرتبة والاقتدار الذي من شأنها إلّا متى كان القادةُ أنفسُهم منذ أوّل الأمر وفي كلّ وقت مَقُودين ـ مقودين بصرامة (Unerbittlichkeit) هذه القضيّة (Austrag) الروحية، التي ترغم قدرَ الشعب الألماني على صبغة التاريخ التي تخصّه»[2].

يبدأ هيدغر من التنبيه إلى أنّ «تحمّل أعباء» (die Übernahme) قيادة ما يعني سلفًا أن نفرض على أنفسنا شيئًا مثل «قيادة الروح» (geistige Führung) الساكن في «من» نقودهم. لكنّ ذلك يفترض أنّ الذين نقودهم ليس أيّ قوم اتفق، بل أولئك الذين يدينون بوجودهم إلى «ماهية» جماعة ما هي جذر أنفسهم.

علينا أن ننتبه إلى هذا الوابل من المفاهيم الخطيرة هنا: «القيادة» و«الروح» و«الجماعة» و«الماهية» و«التجذّر»، ولكن أيضًا مفهومات من قبيل «الواجب» و«الإرغام». لا يقود القائد بشكل روحي إلّا من كان في ماهيته مَقُودًا سلفًا بنفس صرامة وقسوة وشدّة «القضية الروحية» التي «تفرض» نفسها على مصير شعب ما، وبخاصة ترغمه على أن يأخذ «طابعًا» أو «صبغة» تُقدّم على أنّها الطابع الحقيقي أو الصبغة الأصيلة لتاريخه العميق.

لكنّ هذا لا يفسّر بعدُ لِمَ صرّح هيدغر في صدر خطابه كمسؤول لأوّل مرة

---

(1) M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universtät*. - ***L'auto-affirmation de l'université allemande.*** Paris, T.E.R., 1982.

(2) I M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universtät*.- ***L'auto-affirmation de l'université allemande***. Op. cit. p. 6/7.

على «قدر الشعب»، أي على علاقته بماهية القيادة التي تناسبه، أنّه «منذ أوّل أمرهم وفي كلّ زمان كان القادة هم أنفسهم مقودين»[1].

علينا الاحتفاظ بهذه المفارقة: «أن نقود القائد» (guider le guide) وخاصة أنّ العبارة الألمانية «führen den Führer» قد انقلبت مع أطو بوغلار (أحد أكبر المختصين الألمان في فكر هيدغر) إلى تعليق جامع عن الدلالة الخطيرة لتورط هيدغر في الانخراط الأخلاقي والميتافيزيقي في أفق النازية أوّلًا «كدولةٍ ثمّ «كحركة عميقة» أُسيء فهمها. وهو انخراط لا يبدو أنّ هيدغر قد اعتذر عنه. إذ إنّه قد «سكت» عن هذا الأمر إلى النهاية. هل كان خطؤُهُ لا يُغتفر؟ ودريدا الأخير ينبّهنا إلى أنّ الصفح لا يكون حقيقيًّا إلّا إذا تعلّق بما لا يُغتفَر؟ يبدو أنّ سكوت هيدغر عن علاقته بالزعيم ـ هتلر ـ كبطل طفق فجأة يدعو له على المنابر طيلة عشرة أشهر ما بين ماي 1933 وفيفري 1934 بكلّ ما في فلسفته من رعاية للكينونة في أفق قدر الشعب الألماني ـ لم يكن ناجمًا عن أيّ نوع من الندم. بل بالعكس كان يفترض أنّ فهمه لماهية الزعامة كان صائبًا، ومن ثمّ فإنّ الزعيم هو الذي لم يكن في مستوى ماهية الزعامة التي وقف في أفقها.

فما مقوّمات هذه الزعامة المنشودة؟.

من اللافت للنظر أنّ تبيان هيدغر للمعنى الأصيل للزعامة قد بدأ للتوّ مع مناقشة خطيرة تهدف إلى هدم مفهوم «الإدارة الذاتية» (Selbstverwaltung, autonomie)، وهو مكسب حديث تفخر به الجامعة الألمانية؛ فهو يعدّ أنّ «الاستقلال» يظلّ مزعومًا طالما هو لا «يتجذّر في ماهية الجامعة الألمانية تجذّرًا حقيقيًّا وجماعيًّا»[2]. ينبغي أن «نريد»[3] ماهيتنا بشكل لا رجعة فيه حتى نستطيع أن نستقلّ بإرادتنا.

يقول: «إنّما الاستقلال يعني: أن نضع لأنفسنا مهمّتنا وأن نعيّن بأنفسنا الطريقَ والوسائل لتحقيقها، حتى نكون ضمنها نحن أنفسنا، ما يجب علينا أن نكون. ولكن هل نحن نعرف **من نكون نحن أنفسنا**؟ [..]هل نستطيع عمومًا أن نعرف ذلك دون **التدبّر** الدائم والمرير **لأنفسنا**؟»[4].

---

(1) Ibid. p. 6/7.

(2) Ibid.

(3) Ibid.

(4) Ibid. 8/9.

لا يكون الاستقلال ممكنًا من دون تدبّر ذاتي، لكنّ التدبّر الذاتي لا يكون إلّا على أساس الرغبة في الحفاظ على ماهية قدر ما[1]. ولذلك، فإنّ «الحفاظ على الذات» ليس سوى «الإرادة الأصلية والمشتركة لماهيتها»[2].

هنا علينا أن نبصر بأنّ اللفظ الألماني هو «Selbstbehauptung» والذي تُرجم للفرنسية «auto-affirmation»، وهي ترجمة خادعة. لأنّ القصد ليس انتصاريًّا، بل ضرب من المقاومة لخطر داهم. قال هيدغر في صيف 1931 (ط.ك.، مج 33، ص 89): «[..] ألاّ نتألم، ألاّ نتحمّل، هو أن نقاوم، أن نحفظ أنفسنا (sich behaupten, se maintenir)، أن نصمد، أن نتصدّى في وجه كلّ ضرر، في وجه كلّ انحلال، بل في وجه التدمير؛ هو إذًا روح المقاومة *(Widerständigkeit)* بعامة»[3].

هذه الماهية المشتركة كأصل سابق على أنفسنا هي ما يصنع لشعب ما عالمه الخاص أو «عالمه الروحي». إذْ لا يستقلّ شعب ما من دون عالمه، ولكن ما معنى «الروح» هنا؟.

في هذا الموضع بالتحديد نبّهنا دريدا إلى أنّ هيدغر قد تخلّى عن الهلالين اللّذين تعوّد أن يضعهما تحفّظًا عند استعماله لمصطلح «الروح» (der Geist) قبل 1933.هذا التحفّظ إزاء مفهوم «الروح» الذي طبع الفلسفة الألمانية منذ جيل فيتشه وهيغل وشيلنغ بطابع رومانسي مطلق قد زال في سنة 1933. عاد الروح إلى الاشتغال، ومعه المعجم المصاحب له من قبيل «الوطن» (Heimat) الغائب في كتاب 1927 و«الشعب»[4]. الذي لا يرد إلّا مرة واحدة كمرادف للفظة «الأمة» أو «الجماعة» (Gemeinschaft) الذي لم يُستعمل بدوره أكثر من ثلاث مرات). ولكن كلّ ذلك بنفَسٍ وتعريف جديد. وعلينا أن نسأل: لماذا؟ أيّة صلة بين العودة إلى استعمال المعجم الرومانسي للروح وبين مسألة «الزعامة»؟.

يقول هيدغر: «إنّ الروح ليست حدّة الذهن الفارغة [..] ولا هي العمل

---

(1) Ibid. 8/9.

(2) Ibid. 10/11.

(3) M. Heidegger, ***Ecrits politiques***. 1933-1966. Présentation, traduction et notes par François Fédier (Paris: Gall., 1995) p. 41.

(4) لا ترد لفظة «الشعب» في كتاب 1927 إلاّ مرة واحدة (ص 384). بعد 1933 سوف تصبح مفهومًا في تاريخ الكينونة.

اللامحدود للتحليل الذهني، ولا حتى عقل العالم، بل الروح هي في أصلها الاعتزام الراسخ والعارف على الاضطلاع بماهية الكينونة. والعالم الروحي الخاص بشعب ما ليس هو البنية الفوقية لثقافة ما، ولا هو شيء من قبيل ترسانة من المعارف والقيم القابلة للاستخدام، بل هو القدرة على الصيانة (Bewahrung) الأشدّ غورًا لقوى الأرض والدم الذي في صلبه من حيث هي القدرة على الإثارة الأشدّ عمقًا والزعزعة الأوسع مدى لكيانه. وحده عالم روحيّ يكفل لشعب ما عظمته. وذلك أنّه يفرض علينا أن يصير القرار القائم بين إرادة العظمة والقبول بالانحطاط بمقام الإيقاع الخاص بالمسيرة التي من خلالها دخل شعبنا في تاريخه المستقبل»[1].

علينا أن نسأل الآن: أيّ دور للزعامة في هذا السياق؟.

الزعامة غير ممكنة من دون «عالم روحي» مناسب لقدر شعب ما؛ إذ ليست «الروح» غير ضرب من العزم على ماهية شعب ما، أي على نمط الكينونة الذي يستمدّ منه شكل العالم الذي يخصّه. وحين نتزعّم أو نقود، نحن لا نفعل سوى أن ننقاد إلى ما يمليه علينا قدر ما، أي نمط من الحراسة أو الصيانة لقوى الانتماء التي يتوافر عليها شعب ما تحت عنوان «قوى الأرض والدم» أي كلّ ما يملكه من «قدرة على الإثارة» العميقة لنفسه ومن قدرة داخلية على «هزّ كيانه».

ما يقوده القائد هو ظاهرة مركبة تذهب من قدر شعب ما إلى الممكن الوجداني والتدميري الذي يثوي في نمط الكينونة التي تخصه. ومن ثمّ فالقيادة لا تصنع موضوعها بل تستجيب لندائه. وذلك بأن تقف على الخط الفاصل بين «قرار» العظمة وإمكانية «الانصياع» للانحطاط. الانحطاط في معنى السقوط عن خطّ الكينونة الذي يمليه نمط من الانتماء الأصيل إلى ذواتنا العميقة. والزعامة هي هذا التدرّب المضني على مهنة القرار. والقرار هو بمقام «الإيقاع» أي «قانون الخطوات» (das Schrittgesetz) التي يجب على شعب ما أن يقطعها نحو مستقبله. ولذلك، فإنّ الزعامة هي فنّ القرار إزاء نمط الدخول في تاريخ المستقبل، كما هو متاح من داخل عالم روحي ما، ينتصب في أفقنا كضرب من القدر الذي لا نستقلّ عنه إلّا بقدر ما ننتمي إليه.

تفترض الزعامة بذلك علاقة حادة بالمستقبل بوصفه الممكن الجوهري

---

(1) Ibid. 24/25.

لشعب ما، بكلّ ما ينطوي عليه من غموض وإحداق بنا. ذلك أنّ المستقبل ليس مجرّد آن لم يأت بعد، بل هو ضرب من الوقوف «في المواقع المتقدّمة للخطر الذي يمثّله عدم اليقين الدائم للعالم»[1]. ولذلك، فالزعامة هي تحمّل روحي لذلك «القرب الجوهري للطابع العاجل للأشياء»[2]. وهو ما يعبّر عن نفسه غالبًا من خلال أمرين: «التسآل الذي ينبع من المشترك» (das gemeinsame Fragen) و«القول في مقام الجماعة» (das gemeinschaftlich gestimmte Sagen)[3]. ما معنى ذلك؟

حين نقود، نحن نحتمل علاقة غامضة ولكن حاسمة وغير قابلة للتأجيل بالمستقبل. ولذلك فمن يَقُدْ يجمعْ في نفسه كلّ عدم اليقين الذي يحفّ بالعالم في أفقه. وعدم اليقين جزء من مهنة القيادة. لكنّ الزعامة هي ترجمة موجبة وانتقائية لعدم اليقين في معاني المواقع المتقدمة والخطر المحدق والاستعجال. وهل تلك إلّا ملامح السؤال الذي يريد أن يكون مشتركًا سلفًا دون أن يشارك في طرحه أحد. الزعامة هي فنّ بناء أسئلة مشتركة على حافة المستقبل الخاص بشعب ما. لكنّ ذلك غير ممكن من دون تكلّم لغة جماعة روحية ذات توقيع عال لنفسها. قول القادة هو بالضرورة قول في مقام الجماعة. وكل قول آخر هو فردانية مستبدة. وبعامة لا يمكن النجاح في بلورة أسئلة المشترك العميق لشعب ما من دون النجاح في تكلّم اللغة التاريخية لذلك الشعب الذي ارتقى إلى طور «الجماعة» ولم يعد مجرّد «مجتمع» يعيش على ثرثرة اليومي.

ولكن على الرغم من كلّ ما في «التسآل النابع من عمق المشترك» وكلّ ما في «القول في مقام الجماعة» من تجذّر في المصير العميق لشعب ما، فإنّ هيدغر يلحّ على التنبيه إلى أنّ الزعامة هي رغم كل ذلك عمل متوحد.

يقول: «ذلك بأنّ الأمر الحاسم في فعل الزعامة (im Führen) ليس هو مجرّد المشي في المقدمة، بل هو القوة التي تمكّن من المشي وحيدًا (die Kraft zum alleingehenkönnen)، وليس ذلك عنادًا أو رغبةً في الحكم، بل بمقتضى تقدير (Bestimmung) جدّ عميق وتعهّد واسع النطاق. وإنّ هكذا قوة إنّما شأنها

(1) Ibid. 24/25.

(2) Ibid. p. 26/27.

(3) Ibid. p. 26/27.

أن تُلزم بما هو جوهري وأن تقوم بانتقاء الأخيار وأن تبعث على الطاعة الأصيلة لأولئك الذين صاروا يتحلّون بشجاعة جديدة»[1].

علينا أن نبصر بما في الزعامة من فنّ السؤال المشترك وفن القول في مقام الجماعة وفنّ المشي وحيدًا. كيف نجمع بين المشترك والجماعة والوحدة في معنى الزعامة؟. يقول هيدغر: من خلال قوة تقدير عميق وقوة تعهّد أو التزام واسع النطاق. إنّ نكتة الصعوبة تكمن هنا في تبرير توحّد الزعيم من داخل المشترك أو الجماعي الجوهري لشعب ما. وحدة الزعيم لا تكمن إذًا في العدد بل في طبيعة الموقع. هو يملك إمكانية أن يمشي وحيدًا نحو المشترك الجوهري لشعب ما. يجب الفصل إذًا بين الطابع الفردي للحكم وبين وحدة الزعامة. ليس الزعيم فردًا، بل هو وحيد أي يحتمل نمطًا خاصًا من الوحدة هي وحدة الحكم.

لكنّ وحدة الحكم تفترض بالضرورة محكومين أي مقودين. وعلينا أن نسأل: متى يقبل شعب ما أن يُحكم قبولًا جوهريًا؟، أي متى يصبح الحكم عنده نوعا من الحرية؟.

لا يرتضي شعب ما أن يُحكم إلّا بما هو جوهري في قدره. وبمقياس ما هو جوهري في قدره هو عليه أن ينتقيَ الأخيار، وأن يدخل في طاعة أصيلة. وعندئذ فقط تصبح الطاعة ما يسمّيه هيدغر نوعًا من «الشجاعة الجديدة»: شجاعة الانتماء إلى القوة العميقة لشعب ما. ولذلك لا تكون القيادة حقيقية إلّا متى حافظت على شجاعة الذين تقودهم، وذلك أنّها لا تقودهم إلى غاية غريبة عنهم.

يقول هيدغر: «كلّ زعامة إنما ينبغي أن تُقرّ لأتباعها بالقوة التي تخصّهم. لكنّ كلّ اتّباع إنّما ينطوي في نفسه على ضرب من المقاومة. وهذا التعارض الجوهري في القيادة والاتّباع لا ينبغي أن يُطمَس ولا أن يُمحى.

وإنّ الكفاح وحده هو ما يُبقي التعارض مفتوحًا [..]»[2].

باسم ماذا يمكن للمتّبع أن يقاوم قيادته؟. ليس لهيدغر إلّا جواب من هذا القبيل: «أن نضع لأنفسنا قانون أنفسنا هو أرقى أشكال الحرية»[3]. الحرية إذًا هي العنوان الخفي لكل مقاومة. لكنّ هذا العنوان لا يصبح مشروعًا إلّا متى

(1) Ibid. p. 26/27.

(2) Ibid. p. 40/ 41.

(3) Ibid. p. 28 / 29.

زاحم الزعامة نفسها على قدرها. ولذلك يحكم هيدغر على «الحرية الأكاديمية» مثلًا على أنّها «حرية غير أصيلة، لأنّها سالبة فحسب»[1]. إذًا كما أنّ الزعامة الأصيلة هي تلك التي تُبقي على شجاعة أتباعها، كذلك فإنّ المقاومة الأصيلة هي تلك التي تقوم على حرية موجبة، أي حرية الانتماء أكثر فأكثر إلى المشترك الجوهري في الكيان التاريخي لشعب ما، أي إلى عالمه الروحي.

أيّ معنى إذًا للعبارة الخطيرة التي تقول: «كيف نقود القائد؟» (den Führer führen؟) هل المطلوب قيادة القائد أم مقاومة الحرية السالبة[2]؟.

وعلينا أن نسأل الآن: أيّ ضرب من السياسيّ يمكنه أن يستوفي معنى الزعامة الذي رسمه هيدغر؟.

2) هيدغر أمام هولدرلين وسوفوكل: أو «ما يبقى يؤسسه الشعراء»

من المثير حقًا أن نعرف أنّ هيدغر الأوّل، أي صاحب الكبير العمدة **الكينونة والزمان** (1927)، لم يقدم على أيّ تفكير في المسألة السياسية. ففي هذا الكتاب الذي رفعه فجأة إلى رتبة أحد كبار الفلاسفة في الغرب، لا ترد لفظة «السياسة» (Politik) إلّا مرة واحدة (ط.أ. ص 16) في معرض إحصاء العلوم التي درست أنماط كينونة الكائن البشري، بل وأيضًا بين ظفرين، أي بتحفّظ صريح. كما أنّ صفة «سياسي» (politisch) لم تأت هي أيضًا إلّا مرة واحدة (ط.أ.ص 193)، في سياق الإبانة على أسبقيّة طابع «العناية» (die Sorge) بكينونتنا في العالم على أيّ سلوك «عملي» أو «سياسي». وذلك علاوة على أنّنا لا نعثر فيه على أيّ استعمال اصطلاحي لمفهومات من قبيل «الدولة» و«الزعامة» و«الأمة» (die Nation) أو «العرق القومي» (في معنى das Geschlecht الذي خصّص له دريدا فحصًا خاصًّا من جهة معانيه الأخرى مثل الجنس والعائلة والنوع والجيل والسلالة والعائلة). فهيدغر يبدو سنة 1927 بعيدًا عن السياسة بُعدَه عن تقديم تأويل أنطولوجي لمسألة الجنس (في معنى sexualité).

بيد أنّه قد بات واضحًا اليوم أنّ تفكير هيدغر «الغريب عن السياسة» (a-politique) وقتئذ قد كان يسبح في واقع الأمر فوق بركة سياسية عميقة جدًّا أخذت بعدُ عنوان «الثورة المحافظة» (révolution conservative)، لا ترى في

(1) Ibid. p. 28 / 29.

(2) M. Heidegger, ***Ecrits politiques***. 1933-1966. op. cit. p. 86-87.

«عصر التنوير» غير «مقطع صغير» من رفض صامت وعريض للثورة الروحية التي وقعت في القرن 16، ثورة «الإصلاح» و«النهضة»[1]. كان هيدغر جزءًا من حركة «أنوار مضادة» جذرية اجتاحت العقل الألماني عندئذ. وهو أمر كان يتقاسمه اليهود (مثل الكاتب Hans Joachim Schoeps الذي يقول سنة 1970: «لم أكفّ أبدًا عن كوني **محافظًا وبروسيًا ويهوديًا**»)[2] مع غير اليهود من الألمان.

لكنّ هيدغر لم يكن ثوريًّا بالمعنى التقني، ولم يكن يستعمل لفظة «الثورة» إلّا للحديث عمّا حقّقه كانط في الفلسفة الألمانية، أي اكتشاف «زمانية» الكينونة من خلال استعمال غير مسبوق لوظيفة المخيّلة في عمل العقل المحض. ولذلك يبدو أنّ علاقة هيدغر بالسياسة لم تبدأ إلّا يوم تنصيبه رئيسًا لجامعة فرايبورغ في 21 أفريل 1933، وفرايبورغ تُعدّ عندئذ أرضًا «كاثوليكية». وهو تنصيب أقلّ ما يُقال فيه أنّه مفاجئ في مسيرة هيدغر، إذْ إنّه في خريف 1932 قد أخذ بعدُ عطلة للتفرّغ لدراسة عميقة لفكر ما قبل السقراطيين (خاصة هرقليدس)، باحثًا بشكل محموم عن «بدايات الفلسفة الغربية» وهو العنوان الذي حُدّد لسداسي صيف تلك السنة.

لكنّ انخراط هيدغر في الاهتمام بالشأن «السياسي» لم يعد منذ ذلك الحين مفاجئًا ولا عرضيًّا؛ إذ يقول في رسالة بتاريخ 7 مارس 1933 إلى أرملة ماكس شيلر:

«إنّ التركيز على السياسي (على البوليطيقي)، والتفكير الصادر عن شبيبة وضعت نفسها في خدمة «**المدينة**» (la *Polis*) وتسعى إلى تشكيل ملامحها، إنّما هذا لواقع جديد، وتدشين الطريق نحو عظمة باطنية جديدة لشعبنا»[3].

لكنّ هيدغر سرعان ما وقف على أنّ الثورة المحافظة قد سُرقت من الشعراء والكُتّاب والمتفلسفة الذين استشرفوها في العشرينات من تاريخ ألمانيا، بل انقلبت إلى أداة ضدّ وجودهم أصلًا. ولذلك منذ استقالته من منصب العمادة التي لم تدم غير عشرة أشهر، دخل هيدغر منذ سداسي شتاء 1934/ 1935 في ضرب من المناظرة الداخليّة مع مصادر تفكيره العميقة التي قادته بشكل صامت

(1) Ibid. p. 33.

(2) Ibid. p. 13.

(3) Ibid. p. 80.

ومعقّد إلى فشلين متتاليين: فشلٍ أنطولوجي سنة 1927 (عدم إمكانية الإفلات من ميتافيزيقا الذاتية)، ثمّ فشلٍ سياسي سنة 1933 (عدم النجاح في مساعدة الجامعة الألمانية على المحافظة على ذاتها في عصر الاستيلاء التقني على ماهية العلم). أمّا المحاورون الأساسيون فهم الإغريق وهولدرلين ونيتشه.

منذ 1934 أصبح هيدغر جاهزًا لإقامة استشكال جذري لمعنى «السياسي» قوامه المراهنة على إنجاز الثورة المحافظة على مستوى تاريخ الكينونة كما قيلت في لغة الغرب، أي بخاصة اليونان والألمان. هنا لعب الحوار مع الشعراء، مع هولدرلين دورًا حاسمًا؛ إذ هو الذي وفّر لهيدغر سياق الحفر في ماهية السياسي في أفق تاريخ الكينونة، دون الاضطرار إلى إقامة نقاش مباشر مع الفلسفة السياسية أو فلسفة الحق الليبرالية الحديثة. وبعد فشل العمادة أي محاولة الثورة بواسطة الدولة قرّر هيدغر هذه المرة إقامة الدولة ولكن بالوطن كأقصى مقام لقيادة بني الإنسان نحو حقيقة الكينونة. وليس كالشعراء احتمالًا جذريًا لمعنى الوطن. وقد وجد في هلدرلين شاهدًا قصوويًا ساعده على الالتفات الميتافيزيقي من «ألمانيا» النازيين إلى «جرمانيا» الشعراء. «جرماينا» هو عنوان قصيدة هلدرلين التي حوّلها هيدغر إلى محراب خاص لتعلّم رعاية الكينونة.

وأوّل اعتبار انطلق منه هيدغر (وهو من أصل رومانسي واضح) هو أنّ «دازين أو كيان الشعوب ينبجس دومًا من الشعر»[1]، حيث تدخل الشعوب إلى تاريخ الكينونة من قصائدها وحوارها القديم مع نفسها وليس من حياتها اليومية. ولكن شريطة أن نفهم ماهية القصيد كونه في جذر نفسه «كفاحًا ضدّ أنفسنا»[2] أي ضدّ ما هو يومي فينا، ضدّ ما ليس نحن. ولكن ليس أيّ شعر يفعل ذلك، بل الشعر القادر على وضع شعب ما تحت «خطر ماهيته»[3]، ذاك الذي يقول إذ يُقال كلّ ما بحوزة شعب من الشعوب من لغة، أي من إمكانية معنى. في الشعر نفهم أنّ اللغة لا تُستعمل كمجرّد أداة تواصل بل هي «ما يحتمل المناظرة مع أعنف ما هو عنيف ويشرف عليها»[4].

«لسنا من يملك اللغة بل اللغة، هي التي تملكنا، في الأحسن وفي

(1) Heidegger, ***Les Hymnes de Hölderlin. La Germanie et le Rhin*** (Paris: Gall., 1988) p.33.

(2) Ibid. p. 34.

(3) Ibid. p. 69.

(4) Ibid. p. 71.

الأسوء»[1]؛ لأنّ اللغة هي «الحوار» الأصلي لأنفسنا من حيث نحن في مواجهة الكائن .

لكنّ الذات الحديثة، أي ما يسمّيه عليه هيدغر «الإنسان الليبرالي»[2] أو «البورجوازي الصغير»[3]، أي هذا الدازين الحديث الذي يميل إلى ردّ كلّ الظواهر إلى أشكال من التعبير عن «الهَم» اليومي و«المعيش»، هي أبعد ما تكون عن أيّة مناظرة عميقة مع ماهية الكائن. ولذلك في مقابلها يرفع هيدغر نموذج «الدازين» الشعري بوصفه «ليس شيئًا آخر سوى **التعرّض إلى القوة الجبّارة للكينونة**»[4]. وأين يمكن أن يقف شعب من الشعوب؟، إنّما في رحاب آلهته، أي في هذا الميدان المهيب الذي سمّاه هلدرلين «das Heilige» - le sacré، وليس بالمعنى الديني: بل بما هو «الفضاء أو البعد الذي في حضنه يفلح أيّ كائن في أن يظلّ heil أي **سليمًا لم ينكسر** (entier) [. .] أي ليس معزولًا في انكفائه، أو حتى في استقلاله، بل في صلة شاملة بالكلّ، ضمن وحدة عميقة»[5].

السؤال هو دومًا في عمق الشعر: كيف نرمّم ذلك الميدان الذي تكون فيه جميع الأشياء سليمة معافاة من الداخل، لنقل كيف نسترجع ذلك «الحرم» الداخلي لشعب كبير، حيث تقف آلهته وكلّ ما هو حاسم في قدره؟، ولأنّ ذلك ليس فسحة يومية فإنّ القصيد التأسيسي يقف دومًا في «مقام من الحداد الأساسي»[6]. أي في مقام يصبح فيه «المقدس» أمارة جذرية على شيء «يقف خارج كلّ مصالحنا». وهذا هو اسم المقدس لدى هلدرلين: ما يقف خارج كل مصالحنا (le désintéressé). وحسب هيدغر لا يعني ذلك ما لا علاقة له بالمصلحة المشتركة، بل ما من شأنه أن يجرّد المشترك نفسه من طابعه المصلحي[7].

المقدس أو الحرم الذي يضع شعب ما قدره هو حسب هلدرلين

---

(1) Ibid. p. 35.

(2) Ibid. p. 39.

(3) Ibid. p. 50, 77.

(4) Ibid. p. 41.

(5) p. 9.

(6) p. 85.

(7) p. 87.

«اللاّمصلحيّ المحض» (le pur désintéressement)، ما يقف على مستوى الوطن، ولا يصلح لأيّ واحد منا. ولأنّه خارج كلّ مصالحنا فلا معنى لأيّة علاقة «حنينية» بالوطن كما بآلهة قديمة فرّت من سمائنا. الشعر «حداد مقدس»[1] على الوطن، يلقي بدازين الإنسان في الاندفاع الأصلي نفسه للكائن من حوله[2].

ودور الشعراء هو استلام أمارات الآلهة على الكينونة وتأسيسها في أفق شعب ما؛ إذ ليست الكينونة لفظة خواء، بل «الكينونة هي ما يتمّ تأسيسه في نطاق الوجود التاريخي لشعب ما»[3]. في هذا النطاق تحديدًا تولد الدول. الشعر يصنع للشعوب كيانها داخل تاريخ الكينونة، والفلسفة تهبها المعرفة الأصيلة بنفسها.

يقول هيدغر: «ومنهما في كرّة واحدة [أي من الشعر والفلسفة] ينبجس التحقّق التاريخي للشعب ما بما هو شعب من خلال الدولة ـ تنبجس السياسة. وهذا الزمن الأصلي، التاريخاني للشعوب هو هكذا زمن الشعراء والمفكّرين ومؤسّسي الدول، بمعنى زمن أولئك الذين يؤسسون ويبررون الوجود التاريخاني لشعب من الشعوب؛ فهم الخلاّقون الحقيقيون»[4].

لا ينكشف «الكيان في الإنسان» إذًا إلّا متى كفّ عن التغنّي بما حققه من «تقدّم مزعوم» (حسب عبارة هيدغر) وأخذ ينظر إلى «الإنسان بوصفه **شاهد الكينونة** (comme *témoin de l'Etre*)»[5].

ولأنّ كلّ فرد هو شاهد أصلي ووحيد على الكينونة فإنّ العلاقة بين الأفراد ليست مجموع العلاقات المتبادلة بين ذرّات أنانوية أو اقتصادية منفصلة، أي ليست «مجتمعًا» (société)، بل هي «جماعة» (communauté)، أي فضاء انتماء أصلي إلى ماهية الكينونة كما تنفتح أمام البصر الداخلي لشعب ما. هي مثل «الرفقة» (camaraderie) بين المحاربين: لا يجمع بينهم المكان وإنّما إمكانية الموت. «فضاء الجماعة» الذي تنبجس منه «الرفقة» قُدّ من استعداد

(1) p. 90.
(2) p. 91.
(3) Ibid. p. 43.
(4) Ibid. p. 58-59.
(5) Ibid. p. 66-67.

الجميع للتضحية الحرّة بالحياة[1]. الموت كإمكانية حرة تبلغ إلى «جذور الكيان في كل فرد» هي التي تضع الرفاق في قرب مع «التأسيس الأصلي للكينونة»[2]. ومن ثمّ، فنحن لا نكون أبدًا معًا ومن أجل بعضنا البعض إلّا بعد أن نكون في قرب عميق مع ما يؤسّسنا أي مع ضرب مخصوص من «الوطن» أو «الموطن» (die Heimat).

يقول هيدغر: «الوطن، ليس فقط بوصفه مسقط الرأس أو من حيث هو منظر مألوف لدينا، بل بوصفه **قوة الأرض** التي علينا «يسكن شعرًا» الإنسانُ، وكلّ إنسان بحسب الدازين التاريخاني الذي يخصّه.[..] إنّ **الوطن هو الكينونة ذاتها**، هو الذي يحمل ويجمّع في العمق تاريخ شعب ما بما هو دازين: تاريخانية تاريخه»[3].

في هذا السياق بالتحديد علينا أن نقرأ قول هلدرلين: «ما يبقى يؤسسه الشعراء»، في معنى أنّ «الشعر تأسيس، إرساء فعلي للسكن. وأنّ الشاعر هو مؤسس الكينونة»[4].

ليس السياسي وإنّما الشعر هو مؤسس الكينونة. ومن ثمّ فإنّ الدولة نفسها ينبغي أن تُفهم بوصفها نمطًا من الوطن أي من المُقام الشعري في الأرض باعتبارها موطنًا للكينونة.

ولا تصلح المناظرة مع السياسة إلّا بقدر البحث الحثيث عن تأويل نمط السياسة المناسب لرعاية الكينونة بطرق أخرى. وهو ما نعثر على عيّنة طريفة منه في درس صيف 1935 **مدخل إلى الميتافيزيقا** حيث شرع هيدغر في استشراف معنى جديد لمفهوم «المدينة / الدولة» كما تشكّلت منذ اليونان في أفق تاريخ الدازين الغربي.

يقول هيدغر: «نحن نترجم Polis πΟλτς بالدولة والمدينة؛ على أنّ ذلك لا يؤدي ملء المعنى. ∏Oλτς إنّما تعني الموقع، الهُناك، الذي ضمنه والذي بفضله يكون الدازين تاريخانيًا. إنّ Polis πΟλτς هي موقع التاريخ، الهُناك الذي

(1) Ibid. p. 76-77.

(2) Ibid. p. 77.

(3) Ibid. p. 90, 118.

(4) Ibid. p. 43.

ضمنه وانطلاقًا منه والذي من أجله يتأرّخ التاريخ. إلى هذا الموقع، إنّما ينتمي الآلهة والمعابد والكهنة والأعراس والألعاب والشعراء والمفكّرون والملك ومجلس القدماء ومجمع الشعب وأصحاب السلاح والملاّحة. إنّ كلّ ذلك ينتمي إلى πOλτς Polis، هو بوليطيقي، وليس بسبب أنّ ذلك كلّه قد كان على علاقة مع رجل الدولة أو العالم بفنون الحرب، وشؤون الدولة»[1].

إنّ المدينة لا تكون مقامًا للكينونة إلّا متى كانت «موقعًا» (site) للتأرّخ في التاريخ وليس معمارًا فارغًا من المعنى. إنّ المدينة هي بيت العالم وليس العكس؛ وإنّه لذلك يحدّث سوفوكليس، في **أنتيغون** (الأبيات 332 ـ 375)، بأنّ الإنسان متى انتمى إلى المدينة على نحو جذري صار أيضًا للتوّ خطرًا جذريًّا على المدينة، بحيث إنَّ الإنسان هو في ماهيته «υψιπολις απολις»[2] (upsipolis apolis) ـ «أعلى من في المدينة بلا مدينة»، وبترجمة هيدغر «يشرف على الموقع، مقصيًّا من الموقع»[3]. إنّنا لا ننتمي إلى المدينة إلّا بقدر ما نضعها في خطر؛ بمعنى نحتمل حدودها على نحو كلي. ولذلك يصف سوفكليس الإنسان بأنّه «το δετνοτατον» (to déinotaton) بمعنى «الأكثر إيحاشًا» ومن ثمّ «الجبّار» الذي «الجبروت» (Gewalt-tätigkeit) فيه مقوّم لوجوده وليس عنفًا[4].

لكنّ هذا الإنسان لا يملك هذا الجبروت، بل هو ينفتح له انفتاحًا هو وسيلته الوحيدة لأن يكون كائنًا تاريخانيًّا. إنّ الجبروت هو الناظم الخفي بين من هو «فوق المدينة» (υψιπολις) ومن هو «بلا مدينة» (απολις). فربّ نظم هو عينه المعنى المتواري للفظة العدل «διkη»[5] (diké)، معنى «النظْم» الذي يضمّ ويُعدّ ويرتّب. من أجل ذلك كان الإنسان المدنيّ جبارًا أي يُبهر ويغمر المدينة بأن يضعها دومًا في «خطر» (τολμα)[6] (tolma)، وجه الحدة فيه أنّه ناجم عن اصطدام أصيل بين διkη و τεχνη (téchné)، بين الكينونة التي تضمّ شتات

---

(1) M. Heidegger, ***Introduction à la métaphysique*** (Paris: Gallimard, 1967) p. 159.

(2) Ibid. «upsipolis apolis».

(3) 185 -Ibid. p. 155.

(4) Ibid. pp. 156 sq.

(5) Ibid. pp. 166 sq. (Diké).

(6) Ibid. p. 167. (tolma).

الكائن وبين الإنسان الخلاق الذي يسرّح الجبروت الكامن في الكائن[1]. إنّ المدينة هي الموقع المخصوص لهذا اللقاء الذي يقتات من الخطر نمط انكشافه.

في هذا اللقاء المنتقى بعناية خاصة مع ما قاله سوفوكل في مسرحية **أنتيغون** عن الإنسان بوصفه أكثر الحيوانات إيحاشًا وإرعابًا، وذلك بالتحديد كمدخل إلى استفزاز المعنى الدفين في قول بارمنيدس «إنّه هو هو الفكر والكون» (to gar auto noein estin te kai einai)، ـ ههنا على وجه الدقة اهتدى هيدغر إلى إقامة تساؤل غير مسبوق حول ماهية التقنية. التقنية أي طاقة الإنسان على الخطر والعنف وإزعاج الأرض وصيد الكائن والرحيل إلى حدود جسمه ونفسه وإلقاء شباكه على البحر والبر وبناء الأمصار والمدن والسبل، هي تحديدًا وجه الاقتران الخفي بين أن نفكّر وأن نكون. التقنية هي التي تفتح على الكينونة العصية من نفسها عن أبصارنا. فالتقنية ليست مجرد أداة بل نمط من فتح الكينونة في وجوهنا. فهي بقدر ما هي عنف على الكائن هي فتح عجيب لرحاب الكينونة. وهذا سرّها.

هنا في درس **مدخل إلى الميتافيزيقا** في صيف 1935 بدأ هيدغر ـ وهو ما تعمّق لديه وصار مشكلًا دائمًا في تساؤلاته وأبحاثه إلى النهاية ـ أنّ سبب فشلَيْه الميتافيزيقي سنة 1927 والسياسي 1933، لا يكمن فقط لا في «لغة الذاتية» ولا في الطابع «القراروي» (le décisionisme) لـ«دولة الزعيم» (Führer-Staat)، بل في شيء آخر أكثر جذرية وأكثر خطورة، هو ما يمكن أن يمدّه بالتفسير الحقيقي حسب رأيه لورطته الحالمة في أتون الحركة النازية: إنّه ما يسمّيه ـ في جملة بين قوسين أثارت نقاشًا حادًّا عند نشر هذا الدرس سنة 1953 : «اللقاء والاقتران بين التقنية المتعيّنة على مستوى كوكبي (la technique déterminée planétairement) وإنسان العصر الحديث»[2]. كيف يجدر بنا أن نأخذ هذا التصريح؟. هل إنَّ سبب ظهور «الدولة الكليانية» هو اللقاء بين ذاتية ديكارت الانتصارية والتقنية الكوكبية؟.

خاتمة: ماذا نفعل بهيدغر؟ أو الزعامة والديمقراطية في عصر «القشتال»

علينا أن نسأل: كيف أتى هيدغر إلى عَدّ اللقاء بين الذات الحديثة والتقنية المنصَّبة على مستوى كوكبي حدثًا ميتافيزيقيًّا من الحجم الذي أدّى بفيلسوف من

(1) Ibid. p. 168.

(2) Ibid. p. 202.

وزنه إلى الخطأ في تقدير الحركة النازية وفهمها في أوّل الأمر على أنّها أهل لقيادة الإنسان الأوروبي لإصلاح عصر العدمية بواسطة زعامة روحية عالمية قادرة على رعاية الكينونة في أفق الإنسانية الحالية؟.

من الناحية البيوغرافية يرجع خطأ سنة 1933 ومن ثمّ طريقة هيدغر في تفسيره لاحقًا كما يصرّح بذلك بنفسه في الخمسينات إلى طبيعة قراءته لكتاب إيرنست يونغار (Jünger) **العامل** *Der Arbeiter* (1932)[1]، الذي تمّ فيه طرح شخصية العامل ـ المحارب الحديثة بوصفها تجسيدًا لإرادة القوة النيتشوية واكتمال ميتافيزيقا الذاتية الهيغلية على أساس التقنية الكوكبية، وقد سبق ليونغار أن طرح صيغة أوّلية لنفس الكتاب سنة 1931 تحت عنوان لافت هو «التعبئة العامة» (La Mobilisation totale, Die Totale Mobilmachung) وهو عنوان أعاده سلوترديك إلى الخدمة سنة 1989 في الترجمة الفرنسية لكتابه «أوروطاوية» (Eurotaoismus) تحت عنوان «التعبئة اللامتناهية» (la mobilisation infinie)، وذلك كاحتفاظ صريح وحريص بأنّ العصور الحديثة ينبغي أن تؤوّل بوصفها ضربًا من «التعبئة» العامة واللامتناهية أي التعبئة الكوكبية.

إنّ الحركة النازية ـ وهيدغر لا يستثني هنا الحركة الشيوعية ولا حركة الأمركة أيضًا كما جاء في مقابلة 1966 ـ هي نتيجة تاريخانية للقاء مع التقنية الكوكبية، إلّا أنّ وعي الحركة النازية بنفسها إنّما هو تطبيق سيّىء لنموذج العامل ـ المحارب وفق إرادة القوة كونها الحل الوحيد لممارسة عدمية نشيطة بالمعنى الذي اشترطه نيتشه أي من أجل قلب جميع القيم وخلق لوحة جديدة للحياة على الأرض تمكن من المرور من الإنسان الأخير إلى ما فوق الإنسان. هذا ما لم يفطن إليه هيدغر إلّا بعد فوات الأوان. وهذا ما اعترف به في تلك الجملة التي أثارت غبارًا عاليًا سنة 1953 عند نشر درس صيف 1935.

لكنّ ما يهمّنا حقًا هنا هو أنّ هذا التشخيص ليس بيوغرافيًّا فقط، بل هو قد أدّى بهيدغر إلى إصدار حكم جدّ مخيّب للآمال حول **الديمقراطية** كأفق مناسب للعيش معًا على الأرض. إنّ فشل «العصر الحديث» لا يكمن فقط في الحطّ من ماهية العلم الغربي من رعاية الكينونة إلى تحسيب وتعليب تقني

---

(1) خصّص له هيدغر ندوة خاصة في سداسي 1939 ـ 1940. سرعان ما قام الحزب النازي بمنعها. وبعد الحرب العالمية الثانية طلب من المؤلف نشر كتاب **العامل** مرة أخرى كما هو، لكنّه رفض.

استفزازي لقوة الكائن في «الجهزوت» أو القشتال[1]، بل في الانزياح بشكل أو بآخر في حضن «الدولة الكليانية» التي تحوّل جوهر التقنية في كل لحظة إلى بنية خطر وهيمنة ومن ثمّ إلى بنية تسليم عميق بعدم القدرة على الاهتداء إلى إعادة التقنية نفسها إلى طبيعة الكينونة كإمكان عفوي ومعافًى وسليم ومن ثَمَّ مقدّس فيها.

وعن الفشل إزاء إمكانية كبح جماح التقنية الكوكبية، يقول هيدغر:

«لا أحد، ولا أيّ رهط من الناس، ولا أيّة هيئة، ولو كانت مكوّنة من أعظم رجالات الدولة والعلماء والتقنيين، ولا أيّ مؤتمر لأرباب الصناعة والاقتصاد يمكن أن يكبح أو يوجّه المسار التاريخي للعصر النووي. لا توجد منظمة إنسانية بحتة بإمكانها أن تأخذ في يدها مقاليد الحكم على عصرنا»[2].

وعن الفشل في الخروج من أفق الدولة الكليانية بواسطة الديمقراطية، يقول هيدغر سنة 1966 في المقابلة مع مجلة **دير شبيغل** أو المرآة:

«إنّها لَمَسْألة حاسمة بالنسبة إليّ اليومَ أن نعرف كيف يمكن أن نجد نظامًا سياسيًّا مناسبًا للعصر التقني وأيَّ نظام سوف يكون هو. لا أعرف جوابًا عن هذا السؤال. ولست مقتنعًا بأنّ ذلك سيكون الديمقراطية. [..] أنا أسمّي [حلولًا من هذا النوع] «حلولًا وسطى» (des demi-mesures)، لأنّني لا أرى في كل ذلك أيّة مساءلة حقيقية للعالم التقني، ولأنّ وراء كل ذلك، حسب رأيي، توجد الفكرة القائلة بأنّ التقنية هي من حيث كينونتها شيء يملكه الإنسان في اليد. في تقديري هذا غير ممكن. إنّ التقنية في كينونتها شيء ليس للإنسان من نفسه أن يسيطر عليه»[3].

لا يرى هيدغر في «الدولة التقنية» غير «شرطي» هو أكثر الشرطيين خضوعًا وعمًى إزاء التقنية[4]. وذلك أنّ الدولة التقنية لا وطن لها؛ إذ هي لا تفعل غير اقتلاع الإنسان من تراثه الخاص والزج به في عالم آلي فيه كلّ شيء يعمل دون

(1) Cf. M. Heidegger, ***Ecrits politiques***. *1933-1966*. op. cit. 260-261 : «Le règne du Ge-stell signifie ceci: l'homme subit le contrôle, la demande et l'injonction d'une puissance qui se manifeste dans l'essence de la technique».

(2) Heidegger, «Sérénité» in: ***Questions III***, p. 175.

(3) M. Heidegger, ***Ecrits politiques. 1933-1966***. op. cit. p. 256-257.

(4) Ibid. p. 259.

أيّ تقدير خاص لعلاقة الإنسان بالأرض. الدولة التقنية تصنع إنسانًا بلا أرض[1].

كيف نفهم الآن اعتراض هيدغر على الديمقراطية كحلّ مناسب للسياسة في العصر التقني؟.

يمكن أن نستفيد هنا من بعض إيضاحات دريدا في الفصل الرابع من كتابه **سياسات الصداقة** حول «التردد» الذي سكن الكلام اليوناني «باسم الديمقراطية». إذ إنَّ الديمقراطية تفترض «الديموغرافيا» و«العدد»، فهي ما تنفكّ تترجم نفسها في ضرب من «تجربة العدد» حسب عبارة المسعدي، وليس «الشعب» غير العدد الذي يريد أن يبني نمطًا أقصى من «الأخوّة» أو «الجماعة» أو «الصداقة» كمستحيل عددي، وبعبارة دريدا: «يتعلق الأمر بالشعب من جهة ما **يتماهى مع نفسه** (en tant qu'il s'identifie)، من جهة ما هو هو أو ما يريد أن يكون»[2].

لكنّ مفهوم «الشعب» هو الذي قاد هيدغر إلى القومية سنة 1933. وساعتئذٍ، اكتشف هيدغر أنّ «الوطن» في ماهيته ليس مشكلًا قوميًا. بل هو يتعلق بشيء أعمق وأكثر خطورة، إنه ترتيب علاقتنا السياسية بجوهر علاقتنا التقنية الكوكبية بالكائن.

يقول: «بالنظر إلى اللّاوطن الجوهري الذي من شأن الإنسان إنّما يتبيّن للتفكير من جهة تاريخ الكينونة أنّ القدر المقبل للإنسان يكمن في أن يكشف عن حقيقة الكينونة، وأن يضع نفسه على طريق هذا الكشف. إنّ كلّ قومية إنّما هي من زاوية ميتافيزيقية نزعة انثروبولوجية وبما هي كذلك هي نزعة ذاتية. والقومية لا تُتجاوَز بواسطة الأممية، بل توسَّع وتُرفع إلى رتبة النسق فحسب. إنّ القومية لا يُبلَغ بها ولا تُرفع إلى الإنسانية إلّا قدر ما يحدث ذلك لنزعة جماعية بلا تاريخ.

[..] ليس الإنسان سيّد الكائن. إنّما الإنسان هو راعي الكينونة»[3].

وعلينا أن نختم هذا السفر القليل ولكن المتوعّر مع هيدغر بإعادة المشكل إلى منبته ونسأل: أيّ موقع عندئذ للزعماء في عصر التقنية الكوكبية؟ أليسوا هم أيضًا «رعاة» كينونة؟.

يبدو أنّ هيدغر فقد الأمل على مستوى بشري عندما صرّح سنة 1966:

---

(1) Ibid. p. 258.

(2) J. Derrida, ***Politiques de l'amitié*** (Paris: Galilée, 1994) p. 125.

(3) Ibid. p. 106-108.

«وحده إله يمكن أن ينقذنا»[1]. وبالحريّ إنه قد يئس من أيّ نوع من الزعامة أو القيادة «الإنسانوية»؛ فهو يعلّق على كل من يواصل لوم القادة على فشل العصر بأنّهم بذلك يقدّمون لهم أقصى إطراء ممكن، ذلك أنّهم في الواقع «ليسوا هم الذين يفعلون»[2]، وليس ذلك خطأً في أنانيتهم بل هو ضلال كامن في ظاهرة عالمية هي لقاء الإنسان بجوهر التقنية دون أيّة وجهة حقيقية لقيادتها نحو رعاية الكينونة كـ«ملكوت» (Ereignis) لا نملكه بل يملكنا، ككائنات في طريقها إلى المدى الخاص بها دون قدرة على امتلاك قدرها.

(1) M. Heidegger, ***Ecrits politiques. 1933-1966***. op. cit. p. 260.

(2) M. Heidegger, ***Essais et conférences***, Paris, Gall., 1958, p. 110.

الفصل الخامس

التفكير بعد هيدغر
أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل

«إنّ الخطاب حول الكينونة، الذي ليس له مضمون قضوي، هو على ذلك له معنى [فعل] لغوي ضمني (illocutoire) يفرض الخضوع للقدر. وإنّ بُعده العملي ـ السياسي إنّما يكمن في المفعول البياني (perlocutoire) الذي يؤدي إلى طاعة رهبانية متفشّية، على أهبة للرضوخ إلى نفوذ هائل ولكن غير متعيّن. إنّ ريطوريقا هيدغر الثاني تعوّض عن غياب المضامين القضوية التي يأباها النصّ نفسه بتعليم المرسل إليهم التعامل مع القوى المقدسة المزعومة».

يورغن هابرماس

«هذا التصوّر التداولي للعالم المعيش ينبغي أن يُطبَّق حتى على شروط تقوّم التنظير العلمي وترابطه مع الممارسة التجريبية، وذلك إذا أراد المرء أن يفكّر مع هيدغر في ما أبعد من هيدغر **الكينونة والزمان**»

كارل أوطو آبل

«إذا كان ثمّة شيء يمكن لمؤلّف مبدع أن يتمنّاه، فهو على الأكثر أن ينجح في إعادة بناء سياق (recontextualisation) لأسلافه.[..] إنّ البراغماتية، كما يمكن توقّعه دون عناء، إنّما تشكّل السياق الذي ضمنه ترسم المحاولات التي بين يدينا موقع الفلسفة بعد ـ النيتشوية».

ريتشارد رورتي

تقديم: هيدغر في مهبّ المنعرج اللغوي

كيف يمكن أن نقرأ هيدغر «اليوم»، بعد «المنعرج اللغوي» للفلسفة المعاصرة، قراءة «موجبة»؟ هذا التدقيق ضروري لأنّ القراءة «السالبة»، لم تدع فحسب، كما هو معلوم، منذ مقالة كارناب[1] سنة 1931، بل هي قد وجدت

(1) Carnap, Rudolf, «Le dépassement de la métaphysique par l'analyze logique du langage», (1931) in: Antonia Soulez (Sous la direction de), ***Manifeste du cercle de Vienne et autres écrits*** (Paris: PUF, 1985) pp. 155-177.

شيئًا من التأكّد ضمن أعمال عديدة لاحقة حول هيدغر، نذكر منها بخاصة طريقة تخريج جلبار أوطوا (Hottois) لدلالة رفض هيدغر سنة 1927 للانخراط في «فلسفة اللغة» بوصفه علامة ملتبسة على ظاهرة «تضخّم اللغة» (l'inflation du langage) في الفلسفة القارية المعاصرة[1]، ونقد هابرماس لهيدغر سنة 1985 ضمن محاضراته حول **الخطاب الفلسفي للحداثة**، حاكمًا عليه بأنّه لم يفلح في الإفلات من «براديغم الذات»[2]. إنّ أوطوا وهابرماس قد قرآ هيدغر في ضوء صيغة معيّنة للمنعرج اللغوي، ولكن قراءة سالبة، نعني بشكل يصرف جهوده إلى إثبات كيف أنّ نصوص هيدغر لا تلتزم بشروط الصلاحية النظرية التي تتأسّس عليها المنطوقات العلمية أكانت تجريبية أم صورية. بيد أنّ ذلك لا يعني أنّ القراءة السالبة هي عمل بلا جدوى، بل نحن نفترض أنّها تمدّنا، على نحو غير مباشر، بآفاق تأويلية لا تتوافر عليها القراءة «المذهبية» أو «المناضلة» لنصوص هؤلاء الفلاسفة.

بيد أنّ قراءة هيدغر قراءة موجبة إنّما لم تصبح رهانًا فلسفيًّا حاسمًا إلّا مع آبل ورورتي، ثمّ مع هابرماس الأخير. لقد صار السؤال الجديد مع هؤلاء الثلاثة هو: **كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟** غير أنّ الطريف هو أنّهم لم يفهموا «التفكير بعد هيدغر» بوصفه تنكّرًا مدرسيًّا لنصوصه أو دحضًا لأطروحاته «بواسطة التحليل المنطقي للغة» كما طمع في ذلك كارناب الشاب، بل هم قد حرصوا، بطرق مختلفة، على الإنصات الداخلي لهيدغر بوصفه جزءًا لا يتجزّأ من **منعرج لغوي معاصر** تضافرت فيه جهود **التحليليين والتأويليين** من دون سابق اتفاق بين الفريقين. ولذلك فإنّ مرجع الأمر في العلاقة مع هيدغر هو إمّا القبول بالانتقال المعاصر من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة وإمّا عدم القبول.

---

(1) را:

- G. Hottois, ***L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine. Causes, formes et limites*** (Bruxelles: Éditions de l'université de Bruxelles, 1979) pp. 28-29. Aussi: ***Du sens commun à la société de communication. Études de philosophie de langage*** (Paris: Vrin, 1989) pp. 85-104.

(2) را:

- Habermas, J., *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*. Traduit de l'allemand par Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz (Paris: Gallimard, 1988), pp. 157-190. Aussi: «Penser avec Heidegger contre Heidegger» (1953), in: ***Profils philosophiques et politiques***. Trad. Fr. (Paris: Gallimard, 1974) 89 - 99.

كلّ من يرفض هذا الانتقال يواصل التفكير بلا هيدغر أو بعبارة أدقّ **قبل هيدغر**، نعني من دون أن يخوض أيّ استشكال جذري لهويته أو لمعنى كينونته كما ينتجان عن نمط المعقولية الذي شكّل تقليد الإنسانية الحالية.

إنّ **التفكير بعد هيدغر**، كما هو الحال مع جميع عمالقة العقل البشري، هو إمّا ضدّه أو معه، لكنّه في جميع الأحوال بالنسبة له وإزاءه. ونحن نقترح أن نمتحن هذين الطريقين، عسى أن نفلح نحن أيضًا في العثور على طريقنا إلى الخروج من العقل التأويلي الذي يتحكّم في نمط تفكيرنا الحالي ولم نشرع في مساءلته إلّا قليلًا.

1 ـ التفكير ضد هيدغر

1.1 ـ هيدغر وظاهرة «تضخّم اللغة في الفلسفة المعاصرة»

في كتابه **تضخّم اللغة في الفلسفة المعاصرة** (*L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*) الصادر سنة 1979، أقدم جلبار أوطوا (Gilbert Hottois)، على «محاولة تقييم وتأويل شامل للهوس اللغوي (obsession langagière) الكوني للفكر المعاصر»[1]، لا في صيغته الأولى في الحقل الأنغلوسكسوني، بل بخاصة في نطاق التفلسف القاري نفسه.

يقول: «لماذا كان المفكّرون الأكثر بروزًا للعصر منقادين بشكل لا يُقاوم، كما بضرورة داخلية للفكر، إلى تلفّظ وتأمّل أطروحات بمثل فُجائيّة [القول بأنّ]: الكينونة هي لغة، الكل هو حوار، الكتابة أقدم من تجربة حضور ما هو، اللغة لعب وعالم، اللغة تتكلّم بأكثر ماهوية من الإنسان..؟.

ذلك ما كان ينبغي فهمه»[2].

في هكذا جملة جمع أوطوا بشكل واضح هيدغر وغادمير ودريدا (وآخرين لاحقًا مثل مرلوبنتي[3] أو آبل[4]) في سلة واحدة: إنّهم جميعًا يسلّمون بأنّ أرضية التفلسف هي اللغة، وأنّ معارك التفكير هي في جوهرها معارك لغوية. بيد أنّ ما هو طريف حقًّا في كتاب أوطوا هو محاولته استجماع جملة التجارب الفلسفية

---

(1) G. Hottois, ***L'inflation du langage***, op. cit. p. 19.

(2) نفسه: 19 ـ 20.

(3) نفسه: 28، 45 ـ 47.

(4) نفسه: 24، 70 ـ 71.

المعاصرة تحت لواء مصطلح أساسي يسمّيه «الثانوية» (la secondarité)، ثانوية الفلسفة، حيث «يعبّر الثانوي أوّل الأمر عن قدر هامشية الفلسفة المعاصرة بمعنى أنّ الفيلسوف يظهر، وكأنّه لم يعد يمكنه أن يتكلّم إلّا في هامش خطابات الآخرين [..]، وكي نعيّنها في عبارات المقاربة اللسانية المنزع (linguisticistes)، تتميّز الثانوية بكسوف العلاقة المرجعية لصالح التحرّر اللامحدود للمعنى»[1].

إنّ العلم الوضعي قد استحوذ على كلّ ما هو خارجي عن اللغة (l'extralinguiticité)، أي على دلالة «المرجع» بعامة، حيث نصّب العلاقة التقنية بالكائن. بذلك لم يبق للفلسفة من ميدان خاص بها سوى «اللغة والمعنى»، حيث أخذت في الانحباس شيئًا فشيئًا، وصارت تستحقّ لقب لا «فلسفة أولى» بل «فلسفة ثانوية» (philosophie secondaire)[2]. ومع الفلسفة الثانوية «نحن ليس لنا اليوم سوى المعنى، كل المعنى. إنّ ذلك هو تعريف الثانوي.[..] وإنّ الاستغلال اللامحدود للتراث اللغوي ينبثق من فكّ الارتباط العام للمعنى الذي هو واحدة من خصائص الثانوية»؛ إنّ «الثانوية» هي «الابتعاد المتزايد بالنسبة إلى النزعة النظرية (théorétisme) والانحباس الجذري واللطيف أكثر فأكثر داخل اللغة»[3].

ولذلك لا يرى أوطوا في انكباب فلاسفة عصرنا على اللغة والخطاب والمعنى غير أعراض عن مرض خطابي هو «تضخّم اللغة» (l'inflation du langage)[4]، يجدر بنا أن نبحث فيه بحثًا في جزء منه «كاركاتوري، ومجذِّر وسجالي ومعياري»[5].

إنّه في ضوء هذه الأطروحة أتى أوطوا إلى قراءة هيدغر في ضوء المنعرج اللغوي المعاصر قراءة «سالبة». وربّ قراءة يمكن أن نكتفي منها بمقطعين:

1 ـ هيدغر الأول و«الإعراض عن الكوسموس» (la forclusion du cosmos)

إنّه من اللافت للنظر أنّ أوطوا يأخذ منطلق قراءته لهيدغر من جملة تنطوي

---

(1) نفسه: 20 ـ 21.
(2) نفسه: 21.
(3) نفسه: 24، 27.
(4) نفسه: 28.
(5) نفسه: 26.

على تقاطع خطير مع أطروحة كارناب حول القضايا «الخالية من المعنى». إنّها جملة من **الكينونة والزمان**، حيث يفترض هيدغر أنّ «كلّ كائن ليس من جنس كينونة الدازين ينبغي أن يُتصوَّر بوصفه **بلا ـ معنى** (unsinniges)، خلوًّا في ماهيته من المعنى بعامة»[1]. وحده الدازين له معنى، أمّا الكائن «القائم» فهو «لا ـ معنى» ومجرّد من المعنى. هذا التقسيم الهرمينوطيقي لميدانَيْ المعنى واللامعنى خرّجه أوطوا بوصفه علامة على تقسيم آخر لما هو «خارج» الدازين إلى جهتيْن، جهة المعنى الفينومينولوجي ـ الهرمينوطيقي المشار إليه بلفظة «العالم» (Welt, monde) وجهة ما يسميه أوطوا باسم «الكوسموس» (le cosmos)، معتبرًا أنّه هو نفسه ما كان هيدغر[2] يشير إليه بواسطة المقولات الانطولوجية التقليدية مثل «الواقع» (réalité) و«الموضوعية» و«الطبيعة»[3]. إنّ وجه الاعتراض هو أنّ «الخطاب الفينومينولوجي ـ الهرمينوطيقي يجد نفسه مرغمًا بعض الأحيان على إقرار شكل من الكينونة والواقع الكوسموسي الذي ليس له مكان ضمن جدول انطولوجيته»[4]. إنّ هيدغر يؤجّل النظر في معنى كينونة «القيمومة» (Vorhandenheit) في انتظار التوافر على فهم الكينونة بعامة[5]، لكنّه في واقع الأمر لا يفعل سوى «إخفاء عمى الفينومينولوجيا ـ الهرمينوطيقا إزاء عجزها أو نفورها الثاوي في جوهرها من أن تشير إلى عصر أو واقع أو موضع لا يكون من جنس الدازين»[6].

---

(1) يقول هيدغر: «فإذا أمسك المرء بهذا التأويل الانطولوجي ـ الوجوداني لمفهوم المعنى من أساسه، فإنّ كلّ كائن ليس من جنس كينونة الدازين لابدّ أن يُتصوَّر بوصفه **لا ـ معنى** (unsinniges)، خلوا في ماهيته من المعنى بعامة. بلا ـ معنى لا يدلّ هنا على أيّ تقييم، بل يعبّر عن تعيّن انطولوجي .**إذ وحده اللاّ ـ معنى يمكن أن يكون مضادًّا ـ للمعنى** (widersinnig). إنّ [الكائن] القائم يمكن، من جهة ما هو ملاقٍ ضمن الدازين، أن يعرّج بوجه ما على الكينونة، مثلًا حوادث الطبيعة المكسّرة والمدمّرة».

- Heidegger, M., ***Sein und Zeit*** (Niemeyer, Tübingen 1993 q) / *Être et Temps*. Traduit en français par Emmanuel Martineau (Édition Authentica, 1985) et François Vezin (Paris : Gallimard , 1986), p. 152.

(2) نفسه، ص 211 ـ 212.

(3) G. Hottois, ***L'inflation du langage***, op. cit. p. 35-36.

(4) نفسه: 37.

(5) نفسه، ص 212.

(6) نفسه: 38.

2 ـ التباس موقف هيدغر الأول من مسألة اللغة:

لئن كان أوطوا يميّز بين نمطين من اللقاء بين الفينومينولوجيا واللغة، أحدهما خارجي، فيه تكون اللغة «موضوعًا» للدراسة الفينومينولوجية مثل أي موضوع آخر، والآخر، داخلي، حيث إنَّ «مسألة اللغة لا تكفّ عن الانبجاس [سواء] صراحة أم بشكل متخفّ في قلب الفينومينولوجيا نفسها»، فهو يفترض أنّ كتاب **الكينونة والزمان** خاضع تمامًا لواقعة «الثانوية» ـ ثانوية الفلسفة بالنسبة للعلم في العلاقة مع الكائن ـ، ومن ثم هو مخترق من أقصاه إلى أقصاه بتضخّم اللغة المعاصر[1].

ـ على هذا الأساس بنى أوطوا فرضية طريفة تقوم على أنّ ثمة في أعمال هيدغر الأول ازدواجًا في نظرته إلى منزلة اللغة: من جهة، أنّه منذ مقالة 1912، **أبحاث جديدة في المنطق** وأطروحة التأهيل، **نظرية المقولات والدلالة لدى دونس سكوت** (1915)، إلى شهادات **الترقّي نحو طريق اللغة** (1959)، نحن نلاحظ أنّ فلسفة اللغة ومن ثمّ فإنّ مسألة «الثانوية بعد ـ اللغوية» (la secondarité métalinguistique) إنّما تشدّ انتباهه؛ ولكن من جهة أخرى، نحن نرى كيف أنّه منذ كتاباته الأولى أيضًا قد عبّر عن «إرادة عدم الاكتفاء بفلسفة لغوية»[2]. إنّ أطروحة أوطوا تتمثّل في هذا:

«إنّ إرادة نفي فضيحة أن تكون الثانوية الصريحة للفلسفة قدرًا، إنّما تغشّنا، في وقت أول، على نحو ناجع بواسطة تجديد انطولوجي (ومن ثم بإعادة تأكيد أساسي بإطلاق للفلسفة بالنسبة إلى العلم). لكنّها تؤدي آخر الأمر إلى عودة للثانوية أكثر خطورة وأكثر تعقّدًا وأكثر لطافة، على صعيد انحباس الفكر داخل اللغة، من الإزعاج الذي يخلّفه الخضوع بعد ـ اللغوي»[3].

لذلك ليس كتاب **الكينونة والزمان** حسب أوطوا غير تحويل جوهري لقدر «ثانويّة» الفلسفة: إنّه مشروع سيطرة على ظاهرة التضخّم المعاصر للغة بإلحاقها بالمسألة الانطولوجية ودراستها كمبحث من مباحثها. «لكنّ هذه الواجهة الرقيقة والمستقرة إنما لها وجه آخر يعبر مركزه التأكّد المتعدد الأشكال للغة: ثمة كلّ إشكالية الكلام (Rede) والإنصات الأصلي والنداء والطبيعة الهرمينوطيقية للمنهج

(1) نفسه: 67.

(2) نفسه: 68.

(3) نفسه.

ولكينونة الدازين»[1]. إنّ **الكينونة والزمان** في ظاهره كتاب كلاسيكي، لكنه يحيل في واقع الأمر على «شكل محتشم وحاسم من الثانوية»[2].

أمّا هيدغر الثاني، فلم يفعل سوى التخلّي عن المزعم «النظري» الذي كان يحرص عليه في كتاب 1927، وانتهى إلى الإعراض الصريح عن «البنية المرجعية» للغة مُعلنًا في نص يعود إلى 1964:

«إنّ قول اللغة ليس بالضرورة تعبيرًا عن قضايا **حول** *(über)* الموضوعات. إنّه في معناه الأخصّ قول **انطلاقًا ممّا** *(von)* ينكشف ويأتي قبالة الإنسان بطرق شتى»[3].

هذا الموقف هو حسب أوطوا «انزلاق ملحّ أكثر فأكثر من الهيئة النظرية (théorétique) إلى الثانوية الهرمينوطيقية»[4].

1.2 ـ أطروحة هابرماس الأولى (1985): فشل هيدغر في «الإفلات من براديغم الذات»

في الفصل الرابع من كتابه **الخطاب الفلسفي في الحداثة**، وتحت عنوان «العقلانية الغربية مخترَقة بواسطة نقد الميتافيزيقا: هيدغر»[5]، قدّم هابرماس سنة 1985 تقويمًا عامًّا لكتابات هيدغر من زاوية مسألة محدّدة هي تلك التي أشار إليها ماكس فيبر (Weber) بفرضية وجود «صلة داخلية بين **الحداثة** وما يسميه **العقلانية** الغربية»[6]. لن نهتمّ هنا بطريقة هابرماس في تخريج مسألة «الحداثة»، نعني بطريقته في رسم معالم «وعيها بالزمان وبحاجتها لأنْ تجد في نفسها

(1) نفسه.

(2) نفسه: 69.

(3) Heidegger, M., «Quelques indications sur des points de vue principaux du colloque théologique consacré au ”Problème d'une pensée et d'un langage non-ob jectivants dans la théologie d'aujourd'hui»; in: Ernst Cassirer, Martin Heidegger, ***Débat sur le Kantisme et la Philodophie***, (Davos, mars 1929) (Editions Beauchesne , Paris , 1972), p. 129

(4) G. Hottois, ***L'inflation du langage***, op. cit. p. 69.

(5) عنوان الفصل هو «العقلانية الغربية مخترقَةً بنقد الميتافيزيقا: هيدغر»:
- Habermas, J., ***Le discours philosophique de la modernité***, op. cit., p. 157.

(6) نفسه، ص 1.

ضماناتها الخاصة»[1]، بل فقط بقراءته لنصوص هيدغر في ضوء انتقال الفلسفة المعاصرة من براديغم الذات إلى براديغم اللغة «قراءة سالبة». فما هي ملامح تلك القراءة السالبة؟.

يجدر بنا أن نقف ضمن هذه القراءة عند المقاطع التالية:

1 ـ مشروع هيدغر: «محاكمة العقل المركَّز على الذات»[2]

يعترف هابرماس أنّ «هيدغر أعاد للفلسفة السلطان المطلق الذي كانت قد فقدته» منذ هيغل، وأنّ «أصالة هيدغر تكمن في كونه قد عيّن موقع الهيمنة الحديثة للذات ضمن تاريخ الميتافيزيقا»، لكنّه يفترض أنّ أهمّ مسألة لدى هيدغر هي أنّه بنقده للنزعة الذاتية الحديثة هو قد استأنف مبحثًا هو منذ هيغل جزء من «الخطاب الفلسفي في الحداثة»، هذا المبحث هو «محاكمة العقل المركَّز على الذات (la raison centrée sur le sujet)»[3].

أمّا وجه الاعتراض الذي يرفعه هابرماس فهو أنّ هيدغر لا يأخذ في الحسبان ذلك التمييز بين «العقل raison» و«الذهن entendement» الذي استعمله هيغل لفهم ماهية التنوير، بل اكتفى بتسجيل الطابع «المتسلّط للوعي بالذات ولم يعد يكتشف فيه أيّ مظهر مصالحة. و[هكذا] فإنّ هيدغر نفسه ـ وليس العقل المحدود للتنوير ـ هو الذي يردّ العقل إلى الذهن»[4]. وبدلًا من أفق التنوير طفق هيدغر يبحث عن معنى «بدء آخر» للفكر خارج أفق الميتافيزيقا، وتحديدًا في «نماذج الرومانسيين» وبخاصة لدى هلدرلين من جهة، و«قبل السقراطيين» من جهة أخرى، متأوّلًا «اكتمال الميتافيزيقا بوصفه عودة الإله المختفي»[5]، التي تشير، حسب عبارة **رسالة في الإنسانية**، إلى «فكر أكثر صرامة من الفكر المفهومي»، أي حسب هابرماس «ما وراء التفكّر الذاتي، وبصفة عامة، ما وراء الفكر الناطق (pensée discursive)»[6].

---

(1) نفسه.

(2) نفسه: 157 ـ 164.

(3) نفسه: 158 ـ 159.

(4) نفسه: 159 ـ 160.

(5) نفسه: 161.

(6) نفسه: 163.

في مقابل ذلك ينبّه هابرماس إلى أنّ «فلسفة الذات ليست أبدًا هذه القوة المشيّئة التي تستولي على كلّ فكر نطقيّ، ولا تترك أيّ منفذ سوى الفرار إلى لا - توسّط الوجد الصوفي. إنّ ثمّة طرقًا **أخرى** (*d'autres* voies) للخروج من فلسفة الذات»[1].

2 - فشل هيدغر في الإفلات من «النزعة التأسيسية (fondamentalisme) لفلسفة الوعي» كما ورثها عن فينومينولوجيا هوسرل[2]

يكرّر هابرماس في مواضع عديدة[3] أنّ هيدغر ما يزال «حبيسًا» أو «في ظلّ» (dans l'ombre) إشكالية فلسفة الذات أو الوعي كما أخذها عن هوسرل، وهو يأخذ معنى الانحباس في ثلاثة معان على الأقلّ: أ - أنّه اكتفى بإعادة صياغة المسألة الأساسية لنظرية المعرفة في مصطلح الانطولوجيا، أو اكتفى بـ«إضفاء الطابع الانطولوجي (ontologisation) على الفلسفة المتعالية»[4]، وذلك يعني أنّه لم يتحرّر من الأفضلية التقليدية التي يحظى بها «الموقف النظري» (attitude théorétique)[5]؛ ب - أنّه ما يزال على علاقة وثيقة بالنزعة «التأسيسية» لفلسفة الوعي، عندما يقارن الفلسفة، ضمن «مقدمة» محاضرة «ما هي الميتافيزيقا»، بشجرة تتفرّع في العلوم لكنّها تتغذّى من تربة الميتافيزيقا[6]؛ ج - أنّه في **الكينونة والزمان** «يحتفظ بالموقف الترنسندنتالي أو المتعالي الذي يتمثّل في الإيضاح، بواسطة التفكّر، لشروط إمكان كينونة - الشخص بوصفها كينونة - في - العالم»[7]. إنّ افتراض هيدغر بأنّ «العلوم هي طرائق في كينونة للدازين»، هو في نظر هابرماس تعبير آخر عمّا سمّاه هوسرل «تأسيس العلوم في العالم المعيش»[8].

(1) نفسه: 164.
(2) نفسه: 164 - 168.
(3) نفسه: 164 - 166.
(4) نفسه: 171.
(5) نفسه: 165، 171.
(6) نفسه: 165 - 166.
(7) نفسه: 170 - 171.
(8) نفسه: 171.

3 ـ أنّ «القول في الكينونة لدى هيدغر الثاني ليس له مضمون قضوي (contenu propositionnel)»[1].

إنّ الطريف هنا لدى هابرماس ليس اتهام هيدغر الثاني بأنّه ليس «نسقيًّا» أو «حجاجيًّا»، بل في كونه يضعه داخل تاريخ «خطاب الحداثة» منذ نهاية القرن الثامن عشر[2]. وحسب هابرماس يمكن أن نحصي طبقتين من خطاب الحداثة منذ كانط، إحداهما تنبع من هيغل الشاب ومراهنته على ضرب من «ميثولوجيا العقل» بوصفها العلاج المناسب لـ«حاجة الفلسفة» التي يفرضها عصرنا؛ أمّا الثانية فهي تلك الحركة التي تذهب من شليغل إلى نيتشه مبدّلة حاجة الفلسفة التي عناها هيغل بحاجة ميثولوجيا جديدة تقوم على **نقد جذري للعقل**. وبعبارة أخرى، الطبقة الأولى تراهن على معالجة أزمة التنوير بواسطة الجدلية، في حين أنّ الطبقة الثانية تسعى إلى تدمير التنوير بواسطة الرومانسية.

إنّه ضمن أفق الطبقة الرومانسية من خطاب الحداثة الذي يمتدّ من شليغل إلى نيتشه إنّما نزّل هابرماس انطولوجيا هيدغر وذلك بوصفه «أوّل من ردّ هذه الحاجة العينية ـ بإضفاء الطابع الانطولوجي عليها وإعطائها مظهرًا تأسيسيًّا ـ إلى كينونة تتحجّب عن الكائن». إنّ هيدغر يعتّم على أمرين خطيرين؛ أوّلًا: إنَّ أزمة

(1) نفسه: 166 ـ 168.

(2) نفسه: 166 ـ قال: «فمنهم من بسطوا آمالهم لدى القوة التفكّرية للعقل أو على الأقلّ ضمن [ضرب من] ميثولوجيا العقل ؛ في حين أنّ البعض الآخر قد استدعى القوة الميثو ـ بويطيقية (mytho-poétique) لفنّ مدعوّ إلى أن يكون مركز الحياة العمومية المبعوثة من جديد. إنّ ما كان هيغل قد سمّاه حاجة الفلسفة قد تحوّل ـ من شليغل إلى نيتشه ـ إلى حاجة إلى ميثولوجيا جديدة، مؤسَّسة على نقد للعقل. بناء عليه، فإنّ هيدغر هو أوّل من ردّ هذه الحاجة العينية - بإضفاء الطابع الانطولوجي عليها وإعطائها مظهرًا تأسيسيًّا ـ إلى كينونة تتحجّب عن الكائن. بواسطة هذا الانزياح، حجب هيدغر العنصرين معًا، أنّ هذه الحاجة هي راجعة إلى باثولوجيات العالم المعيش الخاضع إلى عقلنة ملتبسة (une rationalisation ambiguë)، وكذلك أنّ المعيش الذي [يشكّل] خلفية النقد المجذِّر للعقل هو فنّ ذاتوي أصلًا. إنّ هيدغر بلغته المشفَّرة هو قد جعل من التشويهات الجلية للممارسة التواصلية اليومية قدرا للكينونة غير قابل للإدراك، يدير شؤونه الفلاسفة. وفي الوقت نفسه هو يجعل فكّ الشفرة مستحيلًا، إذْ إنّه يزيح ممارسة التفاهم (l'entente)، الذي حُطَّ من قدْره هكذا بوصفه ممارسة محادثة ذاتية ناسية للكينونة، عامية وحاسبة [..]».

عقلانية التنوير ناتجة عن «عقلنة ملتبسة» (une rationalisation ambiguë) للعالم المعيش، وليس مشكلًا راجعًا إلى قدر الميتافيزيقا؛ وثانيًا: إنّ «النقد الجذري للعقل هو فنّ ذاتوي أصلًا»، وليس مطلبًا تاريخيًّا؛ بل أخطر من ذلك: إنّ اشتغال هيدغر على اللغة العادية ونقلها من مستوى المعنى السائد إلى المعنى الأصلي يحوّل التشويهات الجلية للممارسة التواصلية اليومية إلى قدر للكينونة غير قابل للإدراك، يدير شؤونه الفلاسفة[1].

إنّ خطاب هيدغر الثاني عن الكينونة يقع خارج نطاق «القضايا التقريرية الوصفية» حول أيّ كائن، بل لا يمكن أن يُدرك إلّا «بواسطة الخطاب غير المباشر أو بالسكوت»، ومن ثم هو «غير قابل للتصوّر»[2] ـ هنا نحن نعثر لدى هابرماس على تخريج «براغماتي» لافت للنظر للخطاب غير ـ القضوي حول الكينونة لدى هيدغر الثاني.

يقول هابرماس: «إنّ الخطاب حول الكينونة، الذي ليس له مضمون قضوي، هو على ذلك له معنى [فعل] لغوي ضمني (illocutoire) يفرض الخضوع للقدر. وإنّ بُعده العملي ـ السياسي إنّما يكمن في المفعول البياني (perlocutoire) الذي يؤدي إلى طاعة رهبانية متفشّية، على أهبة للرضوخ إلى نفوذ هائل ولكن غير متعيّن. إنّ ريطوريقا هيدغر الثاني تعوّض عن غياب المضامين القضوية التي يأباها النصّ نفسه بتعليم المرسل إليهم التعامل مع القوى المقدسة المزعومة»[3].

إنّ هابرماس قد حاول هنا أن يقرأ ما يقوله هيدغر الثاني عن معنى الكينونة قراءة سالبة في ضوء «تحليل اللغة العادية» كما بسطه أستين (Austin)، وبخاصة تمييزه الشهير بين «القولي» (locutoire) و«المتضمَّن في القول» (illocutoire) و«المنجزّ عن القول» (perlocutoire)[4]. فيقرّر هابرماس أنّ خطاب هيدغر الثاني

---

(1) نفسه: 166.

(2) نفسه: 167.

(3) نفسه: 167.

(4) را:

- J. L. *Austin, Quand dire, c'est faire. How to do Things with Words* (1962). Introduction, traduction et commentaire par Gilles Lane (Paris: Éditions du Seuil, Coll. Points/Essais, 1991).

من المعلوم أنّ أستين (Austin) قد عرض تمييزه بين «القولي» و«المتضمَّن =

عن «كينونة» لا يمكن أن تُدرس بشكل «علمي»، كما يُدرس أيّ «موضوع» تاريخي أو سوسيولوجي، هو خطاب خال من أيّ فعل «قولي» (locutoire) بالمعنى الذي يعطيه أستين لهذا المصطلح، أي القول الذي «يصف» حالة الأشياء (un état de choses) وينقل لنا معلومة أو دلالة عن «مرجع» ما[1]، كما هو الحال في العلوم،بحيث يبدو أنّ هابرماس يرادف بين عبارتَيْ «قضوي» (منتج لمنطوقات كاذبة أو صادقة) و«قولي» (في معنى أستين). لكنّ خطورة ما يقوله هيدغر الثاني لا تكمن فقط في أنّ خطابه عن الكينونة ليس «قضويًا»، أي لا يتوافّر على شروط «الفعل القولي» في العلوم، بل في أمرين آخرين: أوّلًا: في كونه يتمتّع بقدرة على الفعل بالكلمات (acte illocutoire) بمصطلح أستين[2]،أي في إنتاج «قيم قولية فاعلة» يلخّصها هابرماس في قيمة «الخضوع للقدر»، قدر تاريخ الكينونة؛ وثانيًا: في أنّ خطابه عن الكينونة له مفاعيل عملية وسياسية تتخطّى حدود القول الفلسفي، أي بمصطلح أستين الذي استعمله هابرماس هو خطاب يصرّف «فعلًا ناجمًا ـ عن ـ القول (acte perlocutoire)»[3]، هي في

= في القول» و«الناجم عن القول» ضمن كتابه الذي نُشر بعد موته بعنوان *How to do things with words* (كيف نفعل الأشياء بالكلمات) سنة 1962. وهو ينطلق في بناء نظريته من التمييز بين منطوقات «معاينة» (constatifs) تنقل لنا معلومات عن وقائع معينة، وتقبل الصحة والخطأ، ومنطوقات «إنجازية» (performatifs) لا تصف شيئًا ولا تنقل معلومة ولا تقبل الصحة والخطأ، بل تنتج مفاعيل، وحيث يكون «التلفّظ تنفيذًا لعمل ما» (Austin) 1962: 3 ـ 7. ولتدقيق هذا التمييز والتغلّب على إمكانية الخلط بين منطوق «المعاينة» ومنطوق «الإنجاز» افترع أستين تصنيفًا لأنماط القول إلى ثلاثة: 1 ـ فعل القول نفسه ويسميه «قولي» (locutoire)، أي القول من حيث هو «أصوات» أو «فعل فونيقي» (acte phonique) و«ألفاظ» أو «فعل فاطيقي» (acte phatique) و«مرجع» أو «فعل ريطيقي» (acte rhétique)، تخبر عن وقائع ؛ 2 ـ الفعل نفسه من حيث هو متضمّن في عملية القول أو متحقّق بواسطة القول (illocutoire)؛ 3 ـ الفعل الطافح أو المنجرّ عن عملية قول شيء ما (perlocutoire) (نفسه: 93). وحسب أستين فالغرض هو بيان: 1 ـ «دلالة» (signification) الأفعال «القولية»؛ و2 ـ «قيمة» (valeur) الأفعال المتضمَّنة ـ في ـ الأفعال ـ القولية؛ و3 ـ «مفاعيل» (effets) الأفعال الناجمة ـ عن ـ الأفعال ـ القولية (نفسه: 120).

(1) نفسه: 1، 94.

(2) نفسه: 99.

(3) نفسه: 101.

حالة هيدغر الثاني «طاعة رهبانية» لـ«قوى مقدسة مزعومة» (pseudo-sacrées) استقاها من ريطوريقا شعرية بلا حجاج.

2 ـ التفكير مع هيدغر بعد هيدغر (آبل، رورتي، هابرماس الأخير)

2.1 ـ قراءة آبل (Apel): هيدغر بوصفه صاحب الصيغة الهرمينوطيقية من المنعرج اللغوي المعاصر

تمتلك أعمال آبل[1] أهمّية بالغة بالنسبة إلى غرضنا؛ فهو يُعدُّ من الأوائل الذين أعطوا صيغة استراتيجية حاسمة لبيان «الاتحاد في الوجهة (convegence)» الذي يجمع على نحو خفي بين التقليد \الهرمينوطيقي والتقليد \التحليلي، وذلك من خلال سعيه منذ مطلع ستينات القرن العشرين إلى التكشيف عن «التواشج» (affinity) المستور بين طريقتَيْ كلّ من هيدغر وفتغنشتاين في تدبير «**اللوغوس** الفلسفي (philosophical *logos)* في عصرنا[2]، وذلك بالدعوة إلى الانعتاق من جوّ العداوة الذي كان سائدًا في العشرية التي تلت سنة 1945 حيث كان على الفلاسفة أن «يناضلوا في ميادين الفلسفة التحليلية (الأنغلوسكسونية

(1) نحن نستعمل بخاصة مقالًا لآبل بعنوان «فيتغنشتاين وهيدغر: لعب اللغة وأشكال الحياة (Wittgenstein und Heidegger: language games und life forms)»، نشر في صيغته الألمانية لأوّل مرة سنة 1967، وتُرجمه إلى الانغليزية كريستوفار ماكان (Christopher Macann) ونشره ضمن المجلد الثالث من مجموع مارتن هيدغر. تقويمات نقدية *(Martin Heidegger. Critical Assessments)* سنة 1992، مع قدر واضح من التحيين. ونحن نستعمل هذه الترجمة الانغليزية. لكنّ نقاش آبل مع هيدغر لم ينقطع فهو حاضر في جلّ كتاباته اللاحقة. انظر:

- Apel, Karl-Otto, *Discussion et responsabilité I. L'Éthique après Kant.* Traduit de l'allemand par Chr. Bouchindhomme , M. Charrière et R. Rochlitz (Paris: Les Éditions du Cerf, 1996), pp. 20-21, 57-58; ***Discussion et responsabilité II. Contribution à une éthique de la responsabilité***. Traduit de l'allemand par Chr. Bouchindhomme et R. Rochlitz (Paris: Les Éditions du Cerf, 1998), pp. 140, 143-152; «Constitution du sens et justification de la validité. Heidegger a-t-il dépassé la philosophie transcendantale par sa conception de l'Histoire de l'Étre?» Traduit de l'allemand par Denis Dumas, in: Les ***Etudes philosophiques 3*** (1990): 373-396.

(2) Apel, «Wittgenstein und Heidegger», op. cit. p. 341; ***Discussion et responsabilité II***. Op. cit. p. 143.

والاسكندينافية) والفلسفة الفينومينولوجية (الأوروبية القارية) [بوصفها ميادين] مختومة على نحو هرمسي ومتعارضة على نحو جامد»؛ ربّ دعوة ينبّه آبل إلى أنّها قد صارت في وقت لاحق واقعًا فلسفيًّا ملموسًا، وذلك حين «حدث اتفاق على طول الخط حول منعرج لغوي ـ براغماتي، بل حتى هرمينوطيقي ـ وذلك على نحو منتظم حتى فلسفة العلم (ما بعد الكُونية)، وهذا الوضع ناجم على الأغلب عن الأثر التاريخي للاتحاد في الوجهة بين فيتغنشتاين وهيدغر ـ بواسطته اشتغلت البراغماتية الأمريكية بوصفها ما يسبر غوره ويوسّع مداه»[1].

إنّ اللافت للنظر هو أنّ آبل قد أتى إلى تخريج قراءته لهيدغر في نطاق «مقارنة» تكشف عن «تقارب الإنجازات الإيجابية (positive achievements) لفيتغنشتاين وهيدغر»[2]، وذلك كتمهيد إلى «نقد» طريقة كل منهما في تخريج مسألة «اللوغوس»[3].

ففي القسم الثاني من مقاله وتحت عنوان «المنعرج اللغوي والهرمينوطيقي في الفلسفة»، حاول آبل أن يبحث في مسألتين يعدّهما نموذجيتين ليس فقط في فهم «التقارب» بين هيدغر وفيتغنشتاين، بل بخاصة في بلورة نقد فيتغنشتاين وهيدغر لما يسميه آبل «البراديغم قبل ـ الفيتغنشتايني وقبل ـ الهيدغري (pre-Wittgensteinian and pre-Heideggerian paradigm)؛ يعني براديغم الوعي الحديث. هاتان المسألتان المشتركتان اللّتان من خلالهما تمكّن كل من هيدغر وفيتغنشتاين من الانتقال بالممارسة الفلسفية من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة، هما: أ ـ «نقد النزعة الذهنية (mentalism) للفلسفة الحديثة»[4]؛ وب ـ «تفكيك فهم العالم وفكرة الحقيقة في الميتافيزيقا الغربية بعامة»[5] ـ نحن لن نقف عند المقارنة مع فيتغنشتاين وتقارب هيدغر معه أو العكس، بل إنّ ما يهمّنا هو تجميع عناصر القراءة «الموجبة» التي صرّفنا آبل إزاء نصوص هيدغر.

بالنسبة إلى المسألة الأولى، حاول آبل أنّ يبيّن أنّ كتاب **الكينونة والزمان**، لئن لم يقحم فيه هيدغر بعدُ مسألة «اللغة» بوصفها «بيتًا للكينونة»

(1) نفسه: 341.
(2) نفسه: 342.
(3) نفسه، 341 ـ 342.
(4) نفسه: 343 ـ 349.
(5) نفسه: 349 ـ 358.

و«سكنًا للإنسان» كما فعل في **رسالة في الإنسانية**، فهو ينطوي في ثناياه على نقد لبراديغم الوعي الذي يمتدّ من ديكارت إلى هوسرل، على «تناسب (correspondence)» بيّن مع نقد فيتغنشتاين لنفس البراديغم:

«إنّ الفرضيات قبل ـ اللغوية، إذا جاز التعبير، البصرية ـ الأيدوسية للفينومينوالوجيا الهوسرلية قد تمّ تخطّيها آنئذ لصالح الكينونة ـ في ـ العالم الهرمينوطيقية التي تمّ تأوّلها آنئذ دومًا على نحو لغوي، كما مثلًا في المنطوق البراديغمي التالي:

من هذه التفسيرية اليومية، التي ضمنها ينشأ الدازين في أول أمره، لا يمكن له أبدًا أن يتنصّل. فيها ومنها وضدّها إنّما يتحقّق كلّ فهم وتفسير وتواصل أصيل وإعادة اكتشاف وتملّك من جديد. إنّ الأمر ليس أبدًا على النحو الذي بموجبه يوضع دازين بكر وغير مضلَّل بواسطة هذه التفسيرية أمام الميدان الحر لـ عالم في ذاته، من أجل أن يبصر فقط ما يعرض له.

من البديهي أنّ هذا المقطع لا يمكن أن يكون ملائمًا في سياق نقد فيتغنشتايني للغة والدلالة من دون لغط أبعد مدى. إنّه بالأحرى يحتوي على مفتاح هرمينوطيقا لغوية ويحيل على ما تسمى البنية ـ الأولية لفهم الكينونة ـ في ـ العالم و، بما هي كذلك للفهم ـ الأولي للعالم ـ المعيش، المكشوف عنه أوّلَ الأمر على نحو لغوي ومن ثمّ المشكَّل ـ سلفًا»[1].

إنّ هيدغر قد عيّن «الوضع التأويلي (the hermeneutical stance)»[2] الذي يمكّن من نقل الفلسفة من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة. هذا الوضع هو «البنية ـ الأولية لفهم الكينونة ـ في ـ العالم و، بما هي كذلك للفهم ـ الأولي للعالم ـ المعيش، المكشوف عنه أوّلَ الأمر على نحو لغوي ومن ثمّ المشكَّل ـ سلفًا»، بمعنى الفهم اليومي للعالم من حيث هو فهم كان قد تشكّل سلفًا ضمن اللغة التي يتكلّمها الدازين قبل أن يبني سلوكًا نظريًّا إزاء الكائن. إنّ اللغة اليومية سابقة على السلوك النظري[3] ومن ثم هي تهيكل فهمنا للكينونة في العالم قبل أن نفرض عليها مقولاتنا. لذلك فإنّ هيدغر يفترض أنّ الدازين لا «يفهم» ولا «يؤوّل» ولا

(1) نفسه: 346 ـ 347.

(2) نفسه.

(3) نفسه: 349.

«يتواصل» على نحو أصيل إلّا ما كان من قبلُ متشكّلًا بعدُ في التفسير اليومي لمعنى كينونته في العالم. إنّ الفهم اليومي للعالم بما هو «عالم ـ معيش» هو المصدر الذي لا يمكن للدازين أن يتنصّل منه، من أجل أنّه سابق على كل موقف نظري لاحق. وهذا الوضع التأويلي الأولي الذي توفره اللغة العادية هو نمط كينونة الدازين أوّلًا وعلى الأغلب.

في ضوء ذلك يشير آبل إلى أنّ تحليل «التفسيرية اليومية (alltgliche Ausgelegtheit)» لمعنى العالم في **الكينونة والزمان** هو موقف يدخل في نطاق «هرمينوطيقا في اللغة» في تناسب تام مع تحليل فيتغنشتاين لـ«لعب اللغة» اليومية[1]. إنّ هيدغر قد طوّر في كتاب 1927 ضربًا من «نقد المعنى» ينبّه إلى أنّ إدراكاتنا للموضوعات ليست «ظواهر وعي» بل هي نتيجة فهمنا اليومي للعالم بوصفه «سياقًا دلاليًّا (meaning context)» حيث «يحيل» كل كائن أداتي على آخر[2]. إنّ العالم حسب هيدغر هو عالم «علائقي (relational)»، جملة من العلاقات والإحالات بين الكائنات تحت اليد تجد نموذجها في اللغة اليومية. في هذا الإطار لا يتردد آبل في الحديث عن «التحليل العبقري (the genial analysis) للعالم العلائقي قبل النظري في **الكينونة والزمان**»[3].

من أجل ذلك فإنّ كل سلوك نظري يزعم أنّه يقيم مسافة موضوعية عن الكائن إنّما يقوم حسب هيدغر على ضرب من «نزع العالمية (eine Entweltlichung, de-worlding)» عن الكائن في العالم. هذا التخريج عَدَّهُ آبل موقفًا طريفًا من قِبل أنّ «هذا التصوّر البراغماتي للعالم ـ المعيش ينبغي أن يُطبّق حتى على شروط تقوّم التنظير العلمي وترابطه مع الممارسة التجريبية، وذلك إذا أراد المرء أن يفكّر مع هيدغر فيما أبعد من هيدغر **الكينونة والزمان**»[4].

إنّ ذلك هو ما اشرأبّ إليه هيدغر الثاني بواسطة مفهوم «القشتال» (das Gestell) حين ربطه صراحة بـ«البراكسيس» في شكل «التقنية»، وإنْ كان قد «أخفق في ربط هذا الاكتشاف بأيّ تقدير لظاهرة **الصلاحية التذاوتية** على نحو صارم،

---

(1) نفسه.

(2) نفسه: 348.

(3) نفسه: 353.

(4) نفسه: 350.

تلك التي تستلزم أن تكون المنطوقات العلمية (كما الفلسفية) مؤيَّدة (validated) عبر طريقة الخطاب الحجاجي»[1].

نحن لم نقف هنا عند نقد آبل لطريقة هيدغر في تخريج مسألة «اللوغوس»، بل اكتفينا بالتأكيد على الأهمية الاستراتيجية لقراءته له بوصفه مشاركا حاسما، إلى جانب فيتغنشتاين، في تحقيق «المنعرج اللغوي - البراغماتي والهرمينوطيقي» في الفلسفة المعاصرة.ربّ قراءة انتهى هابرماس الأخير (سنة 1999) إلى تبنّيها صراحة[2].

2.2 - قراءة رورتي: هيدغر والمنعرج البراغماتي من نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا أو هيدغر معاصرنا

في سنة 1967 نشر ريتشارد رورتي (Rorty)، تحت عنوان **المنعرج اللغوي** (The Linguistic Turn)[3]، مجموعًا فلسفيًّا (anthology) هو بمقام حدث طوبولوجي لافت للنظر، لأنّه يضمّ جملة النصوص التي شكّلت ملامح التقليد الفلسفي الانغلوسكسوني، وذلك تحت لواء ما سُمّي «فلسفة اللغة» (linguistic philosophy)، تلك التي تعدُّ أنّ حلّ المشاكل الفلسفية يكمن في أحد أمرين إمّا بـ «إصلاح اللغة» (reforming language)، أو بـ«فهم أكثر لشأن اللغة التي نستعملها حاضرًا»[4]. إنّ بيان «المنعرج اللغوي»، الذي كان موجّهًا في أول أمره إلى العالم الانغلوسكسوني[5]، قد أصبح اليوم طريقًا «منهجيًّا» عامًّا لم

(1) نفسه: 352.

(2) Habermas, J., ***Vérité et justification*** (1999). Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz (Paris: Gallimard, 2001), p. 11.

(3) ينسب رورتي عبارة «the linguistic turn» إلى فيلسوف تحليلي هو غوستاف بارغمان (Gustav Bergmann). انظر:

- Rorty, R., ***The Linguistic Turn***. Recent Essays in Philosophical Method. Edited and with an introduction by Richard Rorty (Chcago and Londen: The University of Chigao Press, 1967) p. 9, note 10; ***Consequences of Pragmatism*** (Essays 1972 - 1980) (New York: Harvester Wheatsheaf, 1982), p. xxi; ***Essais sur Heidegger et autres écrits***. Traduit de l'anglais par Jean-Pierre Cometti (Paris: P.U.F, 1995), p. 81.

(4) Rorty, R., ***The Linguistic Turn***. Op. cit. p. 3.

(5) Habermas, J., ***Vérité et justification***, op. cit. p. 169.

يعد ممكنًا تفاديه، ليس فقط من أجل أنّ رورتي نفسه قد أخذ يطبّقه سنة 1979[1] ثم سنة 1982[2] على الفلسفة القارية التي استثناها سنة 1967، بل لأنّ الفلاسفة القاريين أنفسهم،مثل آبل وهابرماس، قد انخرطوا بعدُ طواعية في التفكير «بعده»، بل وفي إعادة تدبير جملة الفلسفة المعاصرة القارية منذ كانط في ضوئه[3].

إنّ طرافة رورتي تكمن في إرساء أمرين منهجيين حاسمين: من جهة، يبدو أنّه أوّل مَن قدّم،انطلاقًا من المنعرج اللغوي، توزيعًا جديدًا لميدان تاريخ الفلسفة يقوم على التمييز فيه ما بين ثلاثة محاور للتفلسف[4]: محور «الأشياء» أو «الكينونة» ؛ ومحور «الأفكار» أو «العقل»، ومحور «الألفاظ» أو «اللغة»[5] ؛ وثانيًا أنّه من أفلح وعن قصد، في وضع «الإطار المرجعي» للفلسفة التحليلية موضع سؤال، وذلك بالاعتماد على مصطلح هذه الفلسفة نفسها[6]، لا في غير شيء، وإنما من أجل أن يبيّن كيف أنّ «الفرق بين الفلسفة التحليلية وكل فلسفة

---

(1) Rorty, R., ***L'homme spéculaire*** (titre original: *Philosophy and the Mirror of Nature*, 1979). Traduit de l'anglais par Thierry Marchaisse (Paris: Editions du Seuil, 1990), pp. 287-288, 350-352, 379, 393-394.

(2) Rorty, R., ***Consequences of Pragmatism***, op. cit. p. xviii-xx.

(3) إنّ المتصفّح لكتابات الفلاسفة القاريين يكتشف أنّ رورتي لم يكن يتحدّث عن وضعية تفكير أنغلوسكسونية مغلقة على نفسها، بل قد حاول أن يفسّر نزعة فلسفية تولّدت عن قراءة متزامنة لكتابات هيدغر وفتغنشتاين معًا، كما نرى ذلك خاصة أوّلًا لدى آبل (Apel) الذي ناقش أطروحته في نهاية الخمسينات، ثم لدى هابرماس في وقت لاحق. إنّ مهمة الفلسفة قد أصبحت فجأة: إعادة تدبير تاريخ الفلسفة بوصفه «تعاقبا لبراديغمات ثلاثة» (une succession de trois paradigmes)، براديغم الكينونة وبراديغم الوعي وبراديغم اللغة، إشارةً إلى «الميتافيزيقا» و«نظرية المعرفة» و«فلسفة اللغة»،ثمّ على وجه الخصوص تدبير جملة الفلسفة المعاصرة بوصفها «قفزًا من براديغم إلى آخر»: **من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة**، على نحو يغيّر ليس فقط من نوعية المشاكل بل من طريقة طرحها أيضًا. را:

- Habermas, J., ***Vérité et justification***, op. cit. p. 176.

(4) نفسه.

(5) Rorty, R., ***L'homme spéculaire***, op. cit. p. 293.

(6) نفسه: 17.
Rorty 1979: 17.

أخرى هو، في الواقع، قليل الأهمية نسبيًا، وأنّ المسألة هي مسألة أسلوب وتقليد أكثر منها مسألة فرق في المناهج أو في المبادئ الأساسية»[1].

إنّ المكسب النظري المباشر لتخريج الفرق بين الفلسفة التحليلية والفلسفة القارية تخريجًا «أسلوبيًّا» هو تحديدًا إعادة الفلسفة التحليلية إلى «سياق» الفلسفة الغربية المعاصرة بوصفها «نوعية من بين نوعيات أخرى من الفلسفة الكانطية»، ومن ثَمَّ، بيان كيف أنّ «الفلسفة التحليلية، بتركيزها على اللغة، هي لا تغيّر الإشكالية الديكارتية ـ الكانطية من أساسها ومن ثم هي لا تقترح شكلًا جديدًا من الفلسفة»[2]. لذلك فقد انصرف كتاب رورتي **الفلسفة ومرآة الطبيعة** (1979) إلى التأريخ لدلالة الفلسفة التحليلية على نحو يردّها إلى الحدوس الموجّهة للتفلسف الحديث؛ فغرض الفلسفة هو «المعرفة»؛ والمعرفة «تمثيل مطابق لما هو خارج العقل» وأنّ فهم المعرفة هو «فهم كيف أنّ العقل قادر على بناء مثل هذه التمثيلات»، ومن ثمّ فـ«إنّ المهمة الأساسية للفلسفة هي أن تكون نظرية عامة في التمثيل»[3]. وهو يفترض أنّ نكتة الإشكال في الفلسفة من القرن السابع إلى الفلسفة التحليلية، مرورًا بكانط ثمّ رسل وهوسرل، هي «تأسيس» ضرب من «نظرية المعرفة» تقوم على فهم طبيعة العقل الإنساني كيف يتمثّل[4]. علينا أن نسأل: لم أخذ الفلاسفة منذ ديكارت في حلم نفس الحلم: تأسيس نظرية في المعرفة هي فلسفة أولى أكثر تأمينًا من العلم وتبرر معرفتنا بالعالم الخارجي[5]؟

بيد أنّ قصد رورتي ليس الدفاع عن أصالة التقليد القاري ـ مثلًا عن هيدغر ضد كارناب[6]، بل إثبات كيف أنّ الفلسفة التحليلية نفسها قد انتهت إلى التخلّي التدريجي عن رغبتها «التأسيسية»[7] الأولى ـ حيث «يكون الغرض الخاص بالفلسفة هو أن تحلّ مجموعًا من المشاكل التي يمكن التعرّف إليها، مشكلات

---

(1) نفسه: 18. وهي أطروحة سوف يستأنفها رورتي سنة 1982. راجع:
- Rorty, R., ***Consequences of Pragmatism***, op. cit. p. 217, 220, 223-224.

(2) Rorty, R., ***L'homme spéculaire***, op. cit. p. 18.

(3) نفسه: 13.

(4) نفسه: 14.

(5) نفسه: 251.

(6) Rorty, R., ***The Linguistic Turn***. Op. cit. pp. 5-6.

(7) Habermas, J., ***Vérité et justification***, op. cit. p. 175.

ناجمة عن نشاط العلوم الطبيعية ونتائجها»[1] ـ والانقلاب آخر المطاف، في حقبة ما ـ بعد ـ تحليلية، بعد فيتغنشتاين الثاني[2]، الذي يتلاقى هنا مع هيدغر وديوي (Dewey)[3]، إلى «فلسفة تهذيبية» (edifying philosophy) لا «تؤسّس» الحدوس وإنما توفّر «أدوات التحرّر من الخطابات والسلوكات العقيمة»[4].

لا يعلن رورتي أنّ الحقبة ما بعد التحليلية قد تميّزت بضرب من «البرغمتة (pragmatisation) التدريجية للعقائد البدائية للوضعية المنطقية»[5] فحسب، بل إنَّ تخريج الفلسفة ما بعد التحليلية بوصفها «براغماتية جديدة» هو سياق وجيه تمامًا لأنْ نستبصر كيف أنّ التقليد ما بعد التحليلي أو البراغماتي ـ الجديد (فتغنشتاين الثاني ومن بعده مثل كواين وأوستين وسيلار[6] وكون[7]) والتقليد القاري (نيتشه ومن بعده مثل هيدغر وغادمير ودريدا وفوكو) إنّما يشتركان في «التأكيد ضدّ الأفلاطوني على الانتشار الكلي للغة»[8]. إنَّ مجاوزة فلسفة اللغة التحليلية لإشكالية كانط بواسطة «موقف طبيعوي وسلوكوي إزاء اللغة» قد «أدّى بها إلى «نفس نتيجة (the same outcome) رد الفعل القاري ضدّ الإشكالية الكانطية التقليدية، رد الفعل الموجود لدى نيتشه وهيدغر»[9]. ومن ثمّ، فإنّ رورتي ينبّه إلى:

«أنّ بَرَغْمَتَةَ الفلسفة التحليلية قد أشبع آمال الوضعيين، ولكن ليس بالشكل الذي نهضوا له. إنّه لم يُعثَر على سبيل في الفلسفة تصير بها علمية، بل على سبيل بها توضع الفلسفة جانبا. إنّ هذا الصنف بعد الوضعي للفلسفة التحليلية إنّما يأتي بذلك إلى التشبّه بتقليد نيتشه ـ هيدغر ـ دريدا في البدء بنقد الأفلاطونية

(1) Rorty, R., ***Consequences of Pragmatism***, op. cit. p. 211.

(2) المقصود هو مؤلف كتاب **المباحث الفلسفية** الذي نُشر سنة 1953، في حين يكون فيتغنشتاين الأول هو مؤلف **الرسالة المنطقية ـ الفلسفية** المنشور سنة 1921.

(3) Rorty, R., ***L'homme spéculaire***, op. cit. p. 15.

(4) نفسه: 22.

(5) نفسه: 20.

(6) نفسه: 193.

(7) نفسه: 238.

(8) Rorty, R., ***Consequences of Pragmatism***, op. cit. p. xix.

(9) نفسه: xxi.

والانتهاء بنقد الفلسفة بما هي كذلك. إنّ التقليدين هما الآن في فترة ريب من منزلتها الخاصة. إنّهما يعيشان بين ماض مهجور ومستقبل ما ـ بعد ـ فلسفي منظور نظر الأعشى»[1].

إنّ الانطباع العام لدى رورتي سنة 1979 هو أنّه لم يعد يوجد تيار اسمه «الفلسفة التحليلية»، اللهم إلّا أن نعطي «معنى أسلوبيًّا أو سوسيولوجيًّا لهذه العبارة»[2]. إنّ هذا الإعلان يزداد خطورة حين نعلم أنّ ما ينتهي مع الفلسفة التحليلية هو التقليد الديكارتي في «فهم العقل بوصفه مرآة للطبيعة»[3]، وتصوّر مهمة الفلسفة بوصفها «تأسيسًا» للمعرفة المطابقة[4]، وأنّ التخلّي عن فكرة «العقل ـ مرآة ـ الطبيعة» (l'esprit-miroir-de-la-nature)[5] هو في الوقت نفسه تخلّ عن التصوّر الذي أرساه التقليد الديكارتي عن «المعقولية» (la rationalité)[6]. نحن ننزاح من معقولية «العقل ـ مرآة ـ الطبيعة» إلى معقولية «اللغة» التي صارت تتوقّف على طبيعة معرفة الفيلسوف بدلالة ما يقول[7]، ولكن أيضًا بطبيعة «السياق»[8] الذي يقول فيه.

وبعبارة طوبيقية، إنّ المعنى الحديث للمعقولية قد نجم عن «المنعرج الغنوصيولوجي» (le tournant gnoséologique) الذي دشّنه القرن السابع عشر انطلاقًا من ديكارت، حين «عوّض المشكل القديم والوسيط للعقل بالمشكل الحديث للوعي»[9]. فإنّ مولد المعقولية الحديثة قد تمّ ضمن فهم معيّن للفلسفة بوصفها «نظرية في المعرفة»، بدأ في **تأمّلات** ديكارت، حيث ما يزال التفريق بين الفلسفة والعلم غائمًا، ليجد اكتماله لدى كانط، حيث يصبح هذا التفريق حادًا بمقتضى أنّ الفلسفة هي «نظرية معرفة» متميّزة عن «العلم» لأنّها «تؤسّسه». إنّ

---

(1) نفسه: xxi.

(2) Rorty, R., *L'homme spéculaire*, op. cit. p. 197.

(3) نفسه: 239.

(4) نفسه: 15.

(5) نفسه: 195.

(6) نفسه: 217.

(7) نفسه: 303.

(8) نفسه: 177.

(9) نفسه: 148.

كانط هو الذي حدّد مهمة الفلسفة بوصفها «صناعة تأسيسية» (une discipline *fondatrice*)، بحيث إنّ السؤال عن شروط إمكان المعرفة قد أصبح مقياس الحكم على الفلاسفة المحدثين قبله وبعده[1]. وإذا كان الجيل الأول من الكانطيين قد تمثّل مشروع كانط من خلال عبارة «نقد العقل» (Vernunftkritik)، فإنّ الأجيال اللاحقة من «الكانطيين ـ الجدد» قد استقرّت على عبارة «مذهب المعرفة» (Erkenntnislehre) وخاصة «نظرية المعرفة» (Erkenntnistheorie)[2]؛ ومن كانط إلى الفلسفة التحليلية صارت الفلسفة ـ بوصفها ـ نظرية ـ في ـ المعرفة «علما مؤسِّسًا [..] يمكّننا من استكشاف الخصائص الصورية (أو، في صيغها الأكثر راهنية، البنيوية والفينومينولوجية والنحوية والمنطقية أو المفهومية) لأيّ ميدان من الحياة الإنسانية»[3].

وبرغم ظهور هيغل الذي منع الكانطية من الاستمرار في الهيمنة على ركح الفلسفة الألمانية[4]، وأنتج صورة عن الفلسفة لا تكمن مهمتها في «التأسيس» بل في «تجسيد روح العالم»[5]، وبرغم نداءات نيتشه ووليام دجيمس ضدّ «إرادة التأسيس بكل ثمن هذه»[6]، فإنّ أغلب الفلاسفة، سواء أكانوا انغلوسكسونيين أم قاريين، قد ظلّوا كانطيين[7]؛ بل إنّ فكرة الفلسفة ـ بوصفها ـ نظرية ـ في ـ المعرفة التأسيسية قد وجدت في مطلع القرن الماضي وبشكل متواز لدى رسل من جهة وهوسرل من جهة أخرى استئنافًا حادًّا[8]، ليست الفلسفة التحليلية غير تجذير له. ولكن ما وجاهة ذلك الاستئناف وذلك التجذير إذا كان الفكر المعاصر لم يعد ينطلق من «حاجة الفلسفة» التي جعلت تحوّل الفلسفة إلى نظرية في المعرفة مطلبًا تاريخيًّا. ويزعم رورتي أنّ القرن السابع عشر لم يشهد فقط «منعرجًا غنوصيولوجيًّا»، بل شهد بالأصالة نفسها منعرجًا ثقافيًّا حاسمًا من نطاق **اللاهوت** إلى أفق **العلمنة** (la sécularisation) تحت وطأة «حرب بين العلم

(1) نفسه: 154.
(2) نفسه: 156.
(3) نفسه: 161.
(4) نفسه: 155.
(5) نفسه: 157.
(6) نفسه: 14.
(7) نفسه: 186.
(8) نفسه: 14 و190.

واللاهوت» كان للفلسفة دور حاسم فيها من خلال وظيفة «التأسيس»[1]. هنا ينكشف كيف أنّ «تأسيسية» رسل وهوسرل لا تستند إلى حاجة العصر نفسها التي صدرت عنها تأسيسية ديكارت وكانط:

«إنّ نبرة من اليأس تسكن صوتيهما، وذلك أنّه في تلك اللحظة كانت المعركة من أجل علمنة الثقافة قد وقع كسبها عمليًا. إنّ الفيلسوف لم يعد يمكنه أن يعدَّ نفسه بمقام عنصر طليعة ثقافية، أو بوصفه حاميًا للجنس البشري ضد قوى الاعتقادات الباطلة»، وذلك أنّ القرن التاسع عشر قد شهد واقعة ثقافية جدّ خطيرة هي أنّ «الشعراء والروائيين قد أخذوا مكان علماء اللاهوت والفلاسفة جميعًا في القيادة الأخلاقية للناشئة»[2].

إنّ خطأ التحليليين هو كونهم قد فهموا المنعرج اللغوي بأنّه لا يعدو أن يكون «أدوات جديدة» لحل مشكلات قديمة هي عينها المشاكل التي طرحها هيوم وكانط، ففي صيغته الأولى انطلق:

«المنعرج اللغوي من الفكرة التي تقضي بأنّه من أجل بناء تجريبية غير نفسانية، يجب إعادة صياغة المسائل الفلسفية بوصفها مسائل منطقية. كان المرء يعتقد أنّه من الممكن، الآن، تقديم المذاهب التجريبية والظواهرية، لا بوصفها تعميمات تجريبية ـ نفسانية، بل بوصفها نتائج لتحليل منطقي للغة. وبشكل أعمّ، كان ينبغي على كل موقف فلسفي متعلق بطبيعة المعرفة وامتداد المعرفة الإنسانية (مثلًا موقف كانط من مسبّقاتنا عن الإله والحرية والخلود) أن يقبل إعادة الصياغة في شكل ملاحظات عن اللغة.

وإنّ مماهاة الفلسفة مع تحليل اللغة قد ظهرت بمقام عملية جمع بين فضائل كانط وفضائل هيوم»[3].

إنّ قصد رورتي هو أنّ أهمية المنعرج اللغوي لا تكمن في أنّه «يمكّن الفلاسفة من حلّ جوهري للمشاكل التقليدية»[4]، بل في كونه يساعدنا على وضع حدّ لهيمنة تقليد لم يعد له ما يبرّره. وبعبارة هابرماس فإنّ نصوص المجموع الذي

(1) نفسه: 154.

(2) نفسه: 14 ـ 15.

(3) نفسه: 288.

(4) نفسه: 289، هامش 2.

قدمه رورتي سنة 1967 بعنوان **المنعرج اللغوي** هي «بتلخيصها لتطوّر انتصاري [للفلسفة التحليلية]، إنّما يجب في الوقت نفسه أن تسطّر نهايته»[1].

- حسب رورتي لم ينجُ من شبح الكانطية، أي من سطوة تقليد نظرية المعرفة، إلّا ثلاثة،هم استثناءات الفكر المعاصر، وهو يعني ديوي وفيتغنشتاين وهيدغر[2]: إنّ الفلسفة لدى هؤلاء الثلاثة قد كفّت فجأة عن مهنة «التأسيس» التي طبعت أعمالهم الأولى وانصرفت في الأعمال الأخيرة إلى التهيئة إلى نحو من «المنعرج البراغماتي» (le tournant pragmatique)[3] للفلسفة المعاصرة:

«إنّه بتنزيله في هذا السياق إنّما ينبغي أن نفهم عمل الفلاسفة الثلاثة الأكثر أهمية في عصرنا - فتغنشتاين وهيدغر وديوي. لقد حاول كل واحد منهم، في أعماله الأولى، أن يعثر على طريقة جديدة تجعل الفلسفة مؤسِّسة - طريقة جديدة في صياغة سياق حاسم للتفكير. حاول فتغنشتاين أن يبني نظرية جديدة في التمثيل، لا تدين بشيء للمذهب الذهني (le mentalisme). وحاول هيدغر أن يبني مجموعًا جديدًا من المقولات الفلسفية، لا يدين بشيء إلى العلم ونظرية المعرفة أو إلى التنقيب الديكارتي عن اليقين. وحاول ديوي أن يبني صيغة غير تأمّلية للرؤية الهيغلية للتاريخ. إنّ كل واحد منهم قد انتهى إلى الاقتناع بأنّ أعماله الأولى قد كانت وهمية، وأنّها كانت تتميّز بجهد للحفاظ على تصوّر ما للفلسفة، في الوقت الذي تخلى فيه عن المفهومات التي بها تتقوّم (مفهومات المعرفة والعقل المتحدّرة من القرن السابع عشر). إنّ كل واحد منهم، قد تحرّر، في أعماله الأولى، من التصور الكانطي، الذي كان يعزو للفلسفة مهمة تأسيسية، ونذر وقته لتحذيرنا من تلك الإغراءات نفسها التي لم يصمد أمامها في ما مضى»[4].

كل مستقبل الفلسفة يتوقّف حسب رورتي على مدى المصداقية التي نمنحها لهذا الثالوث[5]، وبخاصة لهيدغر[6].

---

(1) Habermas, J., ***Vérité et justification***, op. cit. p. 169.

(2) نفسه: 186.

(3) استعمل رورتي عبارة «المنعرج البراغماتي» في:
- Rorty, R., ***L'homme spéculaire***, op. cit. p. 172.

(4) نفسه: 15.

(5) نفسه: 431.

(6) نفسه: 186.

يمكن عَدُّ القسم الثالث من كتاب رورتي **الفلسفة ومرآة الطبيعة** هو موضع حصد النتائج الحاسمة للمنعرج البراغماتي الذي أشير إليه. وبعبارة عامة يقدم رورتي ذلك المنعرج بكونه انعراجًا شبه درامي من «نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا»[1]. وإنّ أوّل نتيجة خطيرة لهذا النحو من الانعراج المنهجي هو الافتراض التّالي، أنّ علينا الاستعاضة عن رهان «نظرية المعرفة» على فكرة «المقايسة» (commensuration) بِرِهان آخر هو رهان «الهرمينوطيقا» على «المحادثة» (conversation):

«إنّ نظرية المعرفة تتبلور على أساس الافتراض بأنّ كلّ المساهمات في إشكالية خطابية واحدة هي متقايسة. والحال، أنّ إحدى المهام الجوهرية التي اتّخذها الهرمينوطيقا، هي بالتحديد أن تكافح ضد هذا الافتراض.

متقايس، يعني لدي: ما يمكن أن نخضعه إلى جملة من القواعد، التي تنطق بالكيفية التي يكون معها ممكنًا أن نتّفق عقليًّا حول ما من شأنه أن يغلق المناظرة، في كل نقطة يظهر عندها أنّ المنطوقات قد دخلت في نزاع»[2].

إنّ قوة نظرية المعرفة، بما هي صناعة «تأسيسية»، تستمدّها من فرضية «المقايسة» بين الأقوال؛ وربّ مقايسة هي العلامة الحاسمة على التصوّر التقليدي للفيلسوف بوصفه «حارس المعقولية»[3]. وعلينا أن نعترف أنّ الاعتراض على مبدأ المقايسة هذا يسقط التفلسف للتوّ في خانة «النسبانية». فإذا لم يكن مقياس التفلسف هو ماهية «الكينونة»، كما لدى القدماء أو طبيعة «الوعي»، كما لدى المحدثين أو بنية «اللغة»، كما في الفلسفة التحليلية[4]، فماذا يكون؟ إنّ طرافة رورتي هو أنّه يغيّر السؤال أصلًا: إنّ القصد ليس العثور على نمط جديد أو آخر من «المقايسة» التي تضمن «أرضية تفاهم» حول «معقولية» القول الفلسفي، على نمط «نظرية المعرفة» التأسيسية، بل تغيير طبيعة المشكل الفلسفي نفسه. لذلك فالتوجه نحو «الهرمينوطيقا» بدلا من «نظرية المعرفة» ليس بحثًا عن تأسيسية أكثر صلاحية، ترث السابقة وتملأ الفراغ الذي تركته[5]. إنّ الهرمينوطيقا محادثة (سقراطية)، في حين أنّ نظرية المعرفة هي تأسيس (أفلاطوني):

(1) نفسه: 349.
(2) نفسه: 350.
(3) نفسه: 351.
(4) نفسه: 351.
(5) نفسه: 349

«فضمن المنظور الغنوصيولوجي، يشهد كل أمل في الاتفاق على وجود أرضية تفاهم تجمعنا (ربما دون أن نعلم) في حضن معقولية مشتركة. أمّا من وجهة نظر هرمينوطيقية، فالمعقول هو أن نقاوم نظرية المعرفة ـ أن نقاوم الفكرة القاضية بأنّه قد يوجد مجموعة واحدة (ووحيدة) من الألفاظ التي بواسطتها يمكن لكلّ مساهمة في المناقشة أن تُصاغ، هو أن نريد إدراك مصطلح محاورنا، وليس أن نحاول ترجمته في مصطلحنا. [..] بالنسبة إلى نظرية المعرفة، أن نتحادث يعني ضمنا أن نفكّر؛ في حين أنّه، بالنسبة للهرمينوطيقا، أن نفكّر معناه أن نتحادث على نحو عادي.[..]

وأن نتصوّر الثقافة بوصفها محادثة، وليس بوصفها بنية تقوم على أسس، هو أن نذهب في اتجاه المفهوم الهرمينوطيقي للمعرفة المشار إليها للتو؛ إنَّ أنّ العمل على الربط بين المناقشة مع الأغراب (مثل اكتساب فضيلة أو مهارة جديدة بمحاكاة النماذج) هو مسألة φρονησις (phronésis) وليس مسألة επιστημη (épistémé)»[1].

إنّ التصوّر السائد للأقوال يقوم على التمييز بين أقوال صارمة من جنس نظرية المعرفة، قائمة على «لوغوس» يضمن المقايسة مع «أساس» هو الذي يضمن حقيقة «المعرفة» بما هي «تمثيل مطابق» للواقع، وأقوال تقبع خارج لازمة «المعقولية» لأنّها لا تتوافّر على ذلك النوع من المقايسة مع براديغم تأسيسي، ومن ثم هي مجرّد «شأن ذوقي» أو «ذاتي»[2]. والحال أنّ هذا التقسيم، حسب النظرة البراغماتية للمعرفة التي يبسطها رورتي، ليس، سوى «مجرّد فرق في الألفة» (une simple différence de familiarité) مع الخطابات لا غير[3]، فنحن حسب رورتي:

«ورثة ثلاثة قرون من الخطابة القاضية بضرورة التمييز بين العلم والدين، والعلم والسياسة، والعلم والفن، والعلم والفلسفة، إلخ. وإنّ هذه الخطابة إنّما تشكّل عمود الثقافة الأوروبية. ونحن ندين لها بكوننا ما نحن. [..] بيد أنّ الإعلان عن ولائنا نحو هذه التمييزات لا يعني أنّها موضوعية ومؤسَّسة على علل.[..] وانطلاقًا من ذلك، فإنّه من الظاهر أنّه من مصلحتنا أن نتخلى عن الفكرة القاضية بأنّ بعض القيم (المعقولية، النزاهة) عائمة في مأمن من الزمان، بعيدًا عن كل بنية تربوية ومؤسساتية»[4].

---

(1) نفسه: 352 و354.

(2) نفسه.

(3) نفسه: 354 ـ 355.

(4) نفسه: 366.

إنّ «المعقولية» و«الموضوعية» و«الحقيقة» قيم وليست خاصيات في الأشياء؛ إنّها ليست نتاج «مطابقة» لا دور للإنسان فيها أو «مرآوية» (spécularité) يقتصر دور الإنسان فيها على «النظر»، بل هي نتيجة ضرب من «الإجماع» (consensus)[1] ضمن جماعة (communauté) من المتحادثين حول مسائل تستدعي النقاش، لكنّها ليست أبدًا مسائل متقايسة: إنّ الهرمينوطيقا في المعنى «المطهّر والمحدود» المستعمل هنا هي بذلك «خطاب بعدي حول خطابات غير متقايسة»، وهو استعمال يرتبط فعلًا حسب رورتي باستعمال غادمير وآبل وهابرماس[2]. إنّ علينا ألّا نفكّر بالمعقولية بوصفها تُشير إلى معنى «قبلي» في العقل الإنساني، وذلك أنّ طريقتنا الحالية في فهم «المعقول» هي طريقة خاصة بإنسانية محدّدة هي «الغرب»، حيث تكون «الفيزياء هي براديغم تسجيل»[3]، المعنى الممكن للعالم، وليس «القانون الخلقي» أو «الناموس الشعري». فإنّ ما يميّز «الغرب» هو أنّ «العقل» لا يُمكن أن يُتصوَّر بمعزل عن «الطبيعة» وأنّ «الفيزياء إنّما تعطي قاعدة صلبة لطريقتنا في كتابة التاريخ»، ولكن مع الانتباه إلى أنّ ذلك «ربما يعرّف الغرب، غير أنّ مثل هذا الاختيار لا يمكن له لا أن يتحصّل على ضمانات غنوصيولوجية أو ميتافيزيقية ولا أن يتطلّبها»[4]. إنّ صرف جهود الفلاسفة إلى الاشتغال على نظرية المعرفة هو سلوك علينا أن نؤرّخ له؛ إنّه تولّد عن محاولة كانط «جعل كل معارفنا متقايسة» انطلاقًا من الاعتقاد السائد منذ أفلاطون في «قابلية كل الخطابات للتقايس» (la commensurabilité de tous les discours)[5]. والحال أنّنا «في الواقع **لا نتوافر على** أيّة لغة، بإمكانها أن تصلح بوصفها رحمًا محايدًا ودائمًا، في حضنه يمكن أن نصوغ كل الفرضيات المفسرة المقبولة، ولا نملك أيّة فكرة عن الطريقة التي بها نبني مثل تلك اللغة»[6].

هنا تبرز الحاجة إلى الهرمينوطيقا بوصفها بديلًا عن التوجه الغنوصيولوجي

---

(1) نفسه: 372.

(2) نفسه: 379.

(3) نفسه: 380

(4) نفسه: 381.

(5) نفسه: 392 ـ 393.

(6) نفسه: 384.

للفلسفة التقليدية[1]، وذلك كما يظهر ذلك خاصة في كتاب غادمير الحقيقة والمنهج، على إثر هيدغر الذي يستلهم منه: إنّ علينا أن نوفّق بين «وجهة النظر الطبيعوية» التي تقود السلوك «الغربي» إزاء مسار العالم، مع «حدسنا الوجوداني (existentialiste)، القاضي بأنّ وصف أنفسنا هو الشيء الأكثر أهمية الذي يمكننا فعله»[2]. إنّ الهرمينوطيقا لدى هيدغر وغادمير تساعدنا على التخلي عن رهان «المعرفة» (connaissance, cognition)[3] لفائدة رهان آخر هو «التكوين» أو «التثقيف» (Bildung)، أي «تربية النفس» (éducation, auto-apprentissage) في نطاق المفهوم الرومانسي للإنسان بوصفه «خالق نفسه» (autocréateur)[4]. إنّ معنى «الوعي بعمل التاريخ» (wirkungsgeschichtliches Bewusstsein) الذي يقترحه غادمير وسيلة لفهم علاقتنا بتراثنا وبأنفسنا لا يعني «ترصّد ما يوجد في العالم، أو ما يحدث في التاريخ، بقدر ما يتمثل في ما يمكننا أن نستخلصه من هذا وذاك لاستعمالنا الشخصي». ولأنّ التوجّه الهرمينوطيقي لا ينظر إلى معرفة الوقائع إلّا بوصفها مدخلًا تمهيدًا إلى «بلورة وسائل تعبير جديدة وأكثر لطافة»، فإنّ ما يهمّ في أفق الهرمينوطيقا ليس وجهة النظر «الغنوصيولوجية»، وذلك أنّ الهرمينوطيقا ليست خطابًا جديدًا في المنهج[5]، وإنما كتابة تقوم على أنّ «فن صياغة الأشياء يتفوّق على [نزعة] امتلاك الحقيقة»[6]. فبدلا من مطلب «المعرفة»، كما يصرّفه التصوّر الأفلاطوني والوضعي للعلم، تريد الهرمينوطيقا أن تحوّل الفلسفة، في ضوء الاشتغال الرومانسي على فكرة «التكوين» (Bildung)، إلى ضرب مثير من «التهذيب» (édification) «للإشارة إلى هذا البحث عن صياغات جديدة، فضلى، أكثر إفادة وأكثر خصوبة»[7].

---

(1) نفسه: 393.

(2) نفسه: 394 ـ 395.

(3) نفسه. 392.

(4) نفسه: 394 ـ 395.

(5) يقول غادمير: «وفي الأصل فإنّ الظاهرة التأويلية ليست أبدًا بمسألة منهج».
- Gadamer, G. H., ***Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique***. Edition intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio (Paris, Seuil, 1996), p. 11.

(6) نفسه: 395.

(7) نفسه: 396.

ما معنى «التهذيب» (l'édification)[1]؟ إنّ القصد هو بلورة «تصوّر وجوداني للموضوعية»، ليس له من أساس في آخر التحليل غير «معايير التبرير التي نسبح فيها»[2] في ثقافتنا. ولذلك فإنّ طرافة الهرمينوطيقا تكمن بدقة في كونها «طريقة وجودانية لموقعة الموضوعية والمعقولية والبحث السويّ داخل السياق الأوسع لحاجة الثقافة والتهذيب التي تخصّنا، كثيرًا ما تعاكسها إرادة التمييز الوضعية بين الوقائع [..] والقيم [..]»[3].

إنّ نكتة الإشكال تكمن بذلك في أنّ علينا أن نجيب عن هذا السؤال: «هل ينبغي أن نبقي على شبكة [التفلسف] الكانطية أم نتخلّى عنها؟»؛ هل علينا أن نواصل «بناء» نظريات المعرفة، أو علينا أن نتّخذ «الاستراتيجية الهرمينوطيقية إزاء خصومنا»[4]؟.

---

(1) يقول رورتي: «أن نهذّب (أنفسنا أو الآخرين) يمكن أن يأخذ شكل النشاط الهرمينوطيقي الذي يتمثّل في أن ننشئ علاقات بين ثقافتنا الخاصة وأية ثقافة أخرى، أو أية حقبة تاريخية أخرى، أو بين صناعتنا وصناعة أخرى قد يبدو أنّها تتسدّد نحو أهداف غير متقايسة في لغة غير متقايسة. بيد أنّ ذلك قد يأخذ أيضًا شكل النشاط الشعري الذي يتمثّل في بلورة غايات جديدة، ومفهومات جديدة أو صناعات جديدة، ثم ممارسة ضرب من الهرمينوطيقا المقلوبة: إعادة تأويل محيطنا المألوف في اللغة الغريبة لسياقنا النظري الجديد. في الحالتين، يكون مثل هذا النشاط [..] تهذيبيًا (édifiant) دون أن يكون بنائيًا (constructif) ـ على الأقلّ، متى فهمنا من «البنائي»، هذا الصنف من العملية الخاصة بالخطاب السويّ، التي تسمح بتحقيق برنامج بحث. وذلك أنّ الخطاب التهذيبي من المفترض أن يكون غير سويّ، وأنّ غرابته هي تحديدًا هذا الذي ينتزعنا من عاداتنا القديمة ويجدّد وجودنا.

إنّ التباين بين الرغبة في التهذيب و[الرغبة في] الحقيقة لا يعبّر لدى غادمير على ضغط يتعلّق الأمر بحله أو بموازنته. فإذا كان ثمة نزاع، فإنّه بين التصوّر الأرسطي ـ الأفلاطوني القاضي بأنّ الطريقة الوحيدة لأن نكون مهذّبين هو الترقّي إلى معرفة ما يوجد خارجنا (أن نعكس الوقائع بشكل مطابق - أن نحقق ماهيتنا بمعرفة الماهيات)، والتصور الذي ينسّب البحث عن الحقيقة بأن يعدّه بمقام طريقة من بين طرائق أخرى للتهذّب. إنّ غادمير على حقّ عندما يرتسم على ذمة هيدغر منظورًا انطلاقًا منه يظهر البحث عن المعرفة الموضوعية (التي طوّرها الإغريق انطلاقا من النموذج الرياضي) بوصفه مشروعًا إنسانيًا من بين مشاريع أخر». را:

- Rorty, R. , *L'homme spéculaire*, op. cit. pp. 396-397.

(2) نفسه: 397.

(3) نفسه: 399.

(4) نفسه: 400 ـ 401.

قد يبدو على الأرجح أنّ التوجّه الهرمينوطيقي قد صدر عن فهم للتفلسف بوصفه ضربًا طريفًا من «السجال» مع الآخر؛ وإنّ «مثل هذا الشكل الهرمينوطيقي، ذي الاتجاه السجالي، هو مشترك بين هيدغر ودريدا، ويبرز للعيان ضمن اشتغالهما على تفكيك التراث الفلسفي»[1]. بذلك ينتهي رورتي إلى تمييز الفلسفات إلى نوعين مختلفين من الفلسفة: «الفلسفة النسقية» (philosophie systématique) و«الفلسفة التهذيبية» (philosophie édifiante)، ولكن من دون أن يؤدي ذلك التمييز إلى التفريط في إحداهما والاقتصار على الأخرى. وذلك أنّ الفلسفة التهذيبية ليست ممكنة أو مفيدة إلّا بعد أن يكون المتفلسف قد احترف صناعة الفلسفة النسقية وتوجّس من بعض مسبّقاتها من الداخل.

«فأن نتّخذ على إثر سارتر وهيدغر وغادمير موقفًا وجودانيًا إزاء الموضوعية والمعقولية، هو أمر لا معنى له إلّا متى وقفنا بوعي على مسافة من معيار نحن نحذقه من جهة أخرى حذقا تامًا»[2].

إنّ الفرق بين فلاسفة نسقيين وفلاسفة تهذيبيين هو الفرق بين من يأخذ «نظرية المعرفة» محورًا لتفكيره، وهؤلاء هم «المهيمنون» والأفلاطونيون، وبين من يأخذ «التهذيب» مهمة خاصة بهذا التفكير، وهؤلاء هم «الهامشيون» أو النسبانيون أو الكلبيون. «النسقيون» هم الذين يواصلون الاعتقاد في إمكانية بناء «مشروع كلي للمقايسة» (un projet de commensuration universel) من أفلاطون إلى الفلسفة التحليلية؛ في حين أنّ «التهذيبيين» هم الذين يحرصون دومًا على ألاّ نتأوّل أفكارهم «بوصفها إجابات عن المشكلات الفلسفية التقليدية»[3]. النسقيون هم فلاسفة «بناء» ويقدّمون تفكيرهم في شكل «حجاج» (argumentation)؛ أمّا التهذيبيون فهم يتبعون أسلوبًا آخر يقوم على «النقد اللاذع والمحاكاة الساخرة والكلم الجوامع»؛ النسقيون يبنون، مثل العلماء، للأبدية، في حين أنّ التهذيبيين «يدمّرون لخير جيلهم الخاص»؛ النسقيون يريدون وضع خطاباتهم على «الطريق الملكية لعلم ما»، أمّا التهذيبيون فإنّهم يريدون «تهيئة فضاء لمعنى الاندهاش ذاك الذي يثيره الشعراء في بعض الأحيان»؛ النسقيون مطمئنون إلى صفة «الفلاسفة» السائدة، في حين أنّ التهذيبيين متّهمون بأنّهم «ليسوا على كل حال فلاسفة»[4].

---

(1) نفسه: 401.

(2) نفسه: 402.

(3) نفسه: 404 ـ 405.

(4) نفسه: 406.

بذلك، فإنّ المشكل هو كيف نفرّق بين «أن نقول» وبين «أن نبني نظرية»؛ لكنّ ذلك لا يتوافر إلّا متى قبلنا بأن يكون التفلسف «قولًا لشيء ما» أي «مشاركة في محادثة ما وليس مساهمة في بحث ما»؛ على أنّ ذلك لا يتوافر أيضًا إلّا متى أخذنا على عاتقنا «أن نحرّر أقوالنا من كل مجاز بصري وبخاصة مرآوي»[1]. إنّ علينا أن نقبل بالفلاسفة بوصفهم «مشاركين في محادثة» وليسوا أصحاب نظريات نهائية «حول وجود الأشياء»، وإنّ علينا ألاّ نخلط بين محبة الحكمة ومحبة الحجاج، وأنّ تمام الحكمة ليس في «اكتشاف اللغة الجيدة، بل في تأويلها بوصفها الحكمة العملية اللازمة لكل الذين يريدون المشاركة في محادثة ما»[2]، وإنّه من أجل ذلك ينبّه رورتي إلى ما يكتنف أعمال فلاسفة قاريين مثل آبل وهابرماس خاصة من رواسب قوية للكانطية[3]، تجعل نقاشهم مع الفلاسفة غير النسقيين مثل هيدغر وغادمير خاصة محفوفة بالمصاعب.

في كتاب لاحق نشره سنة 1991 بعنوان **محاولات حول هيدغر وآخرين** (Essays on Heidegger and Others)[4] نلاحظ أنّ رورتي قد أخذ يفكّر من خلال رسم طوبيقي آخر هو التمييز بين ثلاثة أجوبة عن السؤال المتعلق بطبيعة علاقتنا مع التراث الفلسفي، ألا وهي على التوالي الجواب الهوسرلي أو «العلمي»، حيث يشترك مع خصومه الوضعيين في عَدّ «العلم» نموذجًا للفلسفة التي تتميّز من ثمة عن «الفن» و«السياسة»؛ والجواب الهيدغري أو «الشعري»

---

(1) نفسه: 408.

(2) نفسه: 409.

(3) يقول رورتي: «ألا يقترح علينا هابرماس وآبل، مثلًا، أن نخلق صنفًا جديدًا من وجهة النظر المتعالية، قد تمكّننا أن نفعل ما فعله كانط في عصره، وتجعلنا نتفادى السقوط سواء في العلومية (scientisme) أم في التاريخوية (historicisme)؟ [..] إنّني قد أكّدت على وجوب التخلي عن البحث عن خليفة لنظرية المعرفة، وأن نحاول بالأحرى أن نأخذ مسافة عن الفكرة القاضية بأنّ هدف الفلسفة قد يكون بلورة سياق دائم للبحث. وبخاصة علينا الانعتاق من فكرة أنّ الفلسفة قد تفسّر ما يتركه العلم غير مفسَّر. وهكذا، فإنّ كل محاولة تهدف إلى تطوير براغماطيقا متعالية أو هرمينوطيقا متعالية هي،من وجهة نظري، مريبة تمامًا. را:
- Rorty, R. , *L'homme spéculaire*, op. cit. pp. 416-417.

(4) را:
- R. Rorty, ***Essais sur Heidegger et autres écrits*** (1991). Traduit de l'anglais par J.-P. Cometti (Paris: P.U.F., 1995).

(poétique)، الذي هو رد فعل ضد الجواب «العلمي»، وحيث يتلفّت الفيلسوف عن العلماء صوب الشعراء؛ والجواب البراغماتي (ديوي) أو «السياسي»، الذي هو أيضًا رد فعل ضد الجواب «العلمي»، وحيث يُعرض الفيلسوف عن المنظّرين العلميين لصالح المهندسين والخادمين الاجتماعيين[1].

ههنا تخفّ حدّة التقسيم الذي رسمه رورتي سنة 1979 بين فلاسفة نسقيين يعملون داخل ورشة نظرية المعرفة، وفلاسفة تهذيبين يمارسون النقاش الهرمينوطيقي، وينتهي إلى الاعتراض على نعت فلاسفة مثل هيدغر ودريدا بوصفهم «ما بعد حداثيين» (post-modernes)، بسبب ما يخلّفه هذا النعت من تحقيبات خطيرة داخل ثقافة ما[2]. لذلك يكتفي بوصف هيدغر ودريدا بأنّهما يدخلان في زمرة «الفلاسفة ما بعد النيتشويين» (post-nietzschéens)، وذلك «ضمن سلسلة النقاش (la chaîne conversationelle) التي تذهب، عبر كانط وهيغل، من ديكارت إلى نيتشه وما بعدهما، بدلًا من أن نرى فيهما باعثيْن أو متحدّثيْن باسم قطيعة جذرية»[3].

إنّ رورتي يقترح خطّة طريفة تمامًا لتأويل التراث الفلسفي تتمثّل في هذا الافتراض المثير:

«إذا كان ثمّة شيء يمكن لمؤلّف مبدع أن يتمنّاه، فهو على الأكثر أن ينجح في إعادة بناء سياق (recontextualisation) لأسلافه.[..] إنّ البراغماتية، كما قد يمكن توقّعه دون عناء، إنّما تشكّل السياق الذي ضمنه ترسم المحاولات التي بين يدينا موقع الفلسفة بعد ـ النيتشوية»[4].

إنّ فهم «البحث بوصفه إعادة بناء سياق ما» (la recherche comme recontextualisation) هو الذي مكّن رورتي من أن يؤوّل في الوقت نفسه وبشكل متواز «الفلسفة الأوروبية بعد ـ النيتشوية» و«الفلسفة التحليلية بعد ـ الوضعية» في ضوء وجه من «الاتحاد في الاتجاه (convergence) نحو تصوّر براغماتي» للغة، يقوم على «التخلي عن مفهوم التمثيل» ومعاملة اللغة بوصفها «جملة من الأدوات أكثر منها جملة من التمثيلات»[5].

---

(1) نفسه: 13.
(2) نفسه: 2.
(3) نفسه.
(4) نفسه: 3.
(5) نفسه.

في هذا الإطار تحديدًا أتى رورتي إلى الإقرار بأطروحة «براغماتية **الكينونة والزمان**» التي جرّبها بعض الباحثين الانغلوسكسونيين[1]، وانتهى من ثمّ إلى إصلاح تمييز 1979 بين هيدغر أول «تأسيسي» وهيدغر ثان «براغماتيين»، وذلك بقلبه على نحو مثير بحيث صار هيدغر الأول هو البراغماتي الذي يرفض أن يردّ الفلسفة، كما فعل فيتغنشتاين الأول، إلى ثيوريا (theoria)، في حين أنّ هيدغر الثاني قد «تلفّت عن المنطوقات والخطاب لصالح الألفاظ وحدها»[2]، وانتهى في كتاباته الأخيرة إلى الاشتغال على «أمل تحويل في الفكر لنوع الجلالة (le genre de sublimité) الذي كان فيتغنشتاين الأول قد اكتشفه في المنطق»[3]. وهكذا، إذا كان فيتغنشتاين الأول قد بدأ بتأسيس «المنطق» على ضرب من «التصوّف»، وكان فيتغنشتاين الثاني قد انتهى إلى براغماتية ألعاب اللغة، فإنّ هيدغر الأول هو الذي بدأ براغماتيًّا، وإنّ هيدغر الثاني هو الذي انزلق بمنطق اللغة إلى ميدان «التصوف»[4].

وبعامة فإنّ اعتراضات رورتي على هيدغر الثاني قد تعود إلى هذا الإعلان:

---

(1) عن حيثيات تغيير رورتي لطريقته في تخريج براغماتية هيدغر ومن ثمة لدوره ضمن المنعرج اللغوي المعاصر، هو يفيدنا في هامش من كتاب 1991 بأنّه لم يكن يعلم إلى أيّ حد يمكن قراءة الكينونة والزمان بطريقة براغماتية إلاّ بعد الاطّلاع على دراسة لباحث انغلوسكسوني يُدعى روبارت براندوم (Robert Brandom) بعنوان «مقولات هيدغر في **الكينونة والزمان**» (Heidegger's Categories in *Being and Time)*، وقد نُشر هذا المقال، كما يُشير رورتي، في مجلة Monist ـ سنة 1983، العدد 60. ـ لكنّ المقصود بخاصة هو كتاب لباحث يُدعى مارك أوكرانت (Mark Okrent) بعنوان صريح هو: **براغماتية هيدغر** (Heidegger's Pragmatism)، وهو صادر سنة 1988 بنيويورك.
ـ عن استئناف رورتي للقراءة البراغماتية لهيدغر الأول ونقده البراغماتي لهيدغر الثاني، انظر خاصة الفصل 2 من كتاب 1991 بعنوان «هيدغر، البراغماتية ومسألة العرضية (Heidegger, le pragmatisme et la question de la contingence)» (Rorty)، نفسه: 43 ـ 79). على أنّ الفصول الأربعة المخصصة لهيدغر من كتاب 1991 لا تخلو من إيضاحات رشيقة لنفس التأويل (مثلًا: نفسه: 5 ـ 6، 16، 28، 82 ـ 84).

(2) نفسه: 84.

(3) نفسه: 85.

(4) نفسه: 82 ـ 85.

«إنّني أنقد هيدغر الثاني بسبب كونه قد استسلم للرغبة في جعل اللغة [بمقام] شبه إله (une quasi-divinité)»[1] فإنّ تأليه اللغة هو معاملة اللغة وكأنّها «شيء يهيمن على الكائنات الإنسانية ويعارضها»[2]، وإنّه في هذا الصدد علينا أن نقرأ معنى تأويل اللغة بوصفها «منزل حقيقة الكينونة» (das Haus der Wahrheit des Seins) كما يفعل هيدغر الثاني ضمن **رسالة في الإنسانوية**[3]، حيث ينزع هيدغر الثاني إلى جعل اللغة البديل الأخير عن «الإله» أو عن «الروح»[4]. إنّ ما ينقص فلاسفة مثل هيدغر ودريدا هو التّوصّل إلى رؤية «داروينية» للغة، منعتقة من التقسيم الذي أقرّه دلتاي بين «الطبيعة» (Natur) و«الروح» (Geist)، ولا تبحث إلّا عن «حقيقة أخرى مفيدة حول اللغة»[5].

وهكذا، إذا كان هيدغر يساعدنا على التخلّص من «النزعة التمثيلية» (le représentationnalisme) للفلسفة الحديثة ومن «مركزية ـ اللوغوس» (le logocentrisme) التي هيمنت على تاريخ التفلسف الغربي، وذلك حين دعانا إلى وصف الأشياء على نحو «لا ـ تمثيلي» و«لا ـ مركّز ـ على ـ اللوغوس»، فهو من جهة أخرى قد انتهى إلى ردّ اللغة إلى معدن «شعري» يصرّ على مخاصمة كل ما هو «علمي» (نزعة «ترييض» العالم mathématisation du monde) و«سياسي» (البراغماتية الاجتماعية) في الوقت نفسه[6]. إنّ هيدغر الثاني قد فضّل أن يقدّم «جوابا شعريا»[7] عن السؤال المتعلق بعلاقتنا بتراثنا:

«فطبقًا لوجهة نظر مشتركة بين هيدغر ودريدا، يكون التراث الفلسفي سلسلة طويلة من المحاولات الرامية إلى جعل التاريخ الفكري (l'histoire intellectuelle) كشفًا عن معقولية محجوبة (rationalité cachée)، من أجل أن يبلغ إلى [ضرب من] **مكر العقل**[8] *(List der Vernunft)*. وحيث تشير لفظة

---

(1) نفسه: 6.

(2) نفسه.

(3) M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus» - Lettre sur l'humanisme. Texte allemand traduit et présenté par Roger Munier*. Collection Philosophie de l'Esprit Bilingue (Paris: Aubier, 1983), p. 42.

(4) R. Rorty, ***Essais sur Heidegger et autres écrits***, op. cit. p. 6.

(5) نفسه: 7.

(6) نفسه: 17 ـ 18، 22.

(7) نفسه: 25.

(8) بالألمانية في النصّ.

Vernunft إلى شيء لم يكفّ أبدًا عن الوجود هنا، وليس مجرّد نتيجة لمجازات مُنحت راهنًا إلى دلالة حرفية.

وحسب هيدغر، فإنّ الأمر يتعلّق بالاحتجاج على [وجود] موضوعة بحث لا تاريخي (anhistorique)، قد نسميه العقل الإنساني، بنية المعقولية، أو طبيعة اللغة، مثّلت موضوع البحث الفلسفي على مدى العصور. [..] إنّ عبارات مثل العقل الإنساني والمعقولية والحس المشترك، كما هي مستعملة من قِبل الفلاسفة، إنّما تنتسب، حسب هيدغر، إلى الاستعمال غير الواعي، غير الأصيل[1] (uneigentlich) وغير المساءَل للغة موروثة». [..] هذه التصريحات تعبّر عمّا أسميه الجواب الشعري لهيدغر عن مسألة علاقتنا بالتراث. وطبقًا لعرضه لهذا الجواب، تكون غاية الفكر الفلسفي أن يحرّرنا من اللغة التي نستعملها في الحاضر، وذلك بأن نذكّر أنّ هذه اللغة ليست لغة العقل الإنساني، بل من خلق مفكّرين من تاريخنا الماضي. هؤلاء المفكّرون هم شعراء الكينونة، الكاشفون عن لغز الإنسان ـ قصيدة الكينونة»[2].

إنّه ضد هذا «الجواب الشعري» الذي يقترحه هيدغر الثاني، إنّما حاول رورتي أن يبني «الجواب السياسي» الذي ينسبه إلى التقليد البراغماتي[3]. فإذا كان البراغماتي يمكن أن يشارك هيدغر في عَدّ الشعراء والمفكّرين بمقام المشرّعين السريين للعالم الاجتماعي، فهو يختلف عنه في نقطة حاسمة، أنّ المجتمع لا يوجد من أجل الشاعر أو المفكّر، كما يظنّ هيدغر، بل على العكس، إنّ الشاعر أو المفكر هو الذي يوجد من أجل المجتمع، كما رأى ذلك بحق هيغل وديوي[4]. إنّ البراغماتية تجد طرافتها في:

«إرادة تمديد الاعتراض الرومانسي على تقديس علوم الطبيعة الذي اعتمله عصر التنوير. وإنّه يكفي أن نخلّص الهيغلية والبراغماتية من الريطوريقا العلموية التي لهما (والتي يُحتَفَظ بها فعلًا لدى هيغل وديوي، والتي تخفي رومانسيتهما الأكثر أساسية) حتى نرى فيهما عملية تهدف إلى تهيئة الأرضية إلى نوع المجتمع التي كانت الثورة الفرنسية تأمل في بنائه»[5].

(1) بالألمانية في النص.

(2) نفسه: 23 ـ 25.

(3) نفسه: 26 ـ 32.

(4) نفسه: 28.

(5) نفسه: 28 ـ 29.

إنّ هذا النحو من ردّ الاعتبار للأصل الرومانسي للتفكير المعاصر، من قِبل رورتي، هو الذي قادنا إلى الافتراض بأنّه لا يمكن أن نفهم المناظرة مع هيدغر - من حيث هي فعل حواري يتمّ داخل أفق الانتقال المتوعّر من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة - إلّا متى عكفنا قبلًا على إيضاح للموقف الهيدغري في ضوء فلسفة اللغة التي يفترضها، وليست تلك الفلسفة غير فلسفة اللغة الرومانسية.

2.3 - قراءة هابرماس الأخيرة: أفق العقل التواصلي هو التكامل بين الصيغة التحليلية والصيغة الهرمينوطيقية من المنعرج اللغوي

إنّ أهمية هابرماس منذ تسعينات القرن الماضي كونه قد أخذ على عاتقه أن يشتغل في الاتجاه الذي رسمه آبل منذ مطلع الستينات وأعطاه رورتي بمشروع البراغماتية الجديدة مسحة التحدّي[1]، تحت العنوان العام للمنعرج اللغوي والعنوان الأخص للمنعرج البراغماتي لفلسفة اللغة[2]. نحن لن نهتمّ هنا بطبيعة التحالف النظري بين أعمال آبل وهابرماس وحدوده الخفية[3]، ولا بالنقد اللاذع الذي دأب هابرماس على تصريفه ضدّ رورتي[4]، بل فقط بطريقة تخريج

(1) إنّ صدى أعمال آبل حاضر حضورًا صريحًا في أعمال رورتي منذ كتاب **الفلسفة ومرآة الطبيعة** وبخاصة في قسمه الثالث حيث طرح رورتي مسألة الانتقال من نطاق «نظرية المعرفة إلى الهرمينوطيقا». فهنا لا يأخذ رورتي عن آبل فقط فكرة «التعارض السائد بين الفلسفة التحليلية والهرمينوطيقا، «بل يعلن كذلك أنّه يشترك معه، إلى جانب غادمير وهابرماس، في الدلالة الجديدة التي يحملها مصطلح «الهرمينوطيقا».

- Rorty, R. , ***L'homme spéculaire***, op. cit. pp. 378-379.

(2) عن عرض دقيق لدلالة «المنعرج اللغوي» لدى هابرماس، ثمّ عن دلالة «المنعرج البراغماتي» في فلسفة اللغة، وهو رهان التفكير لدى آبل وروورتي أيضًا، وإن في صيغ مختلفة، انظر خاصة:

- Habermas, J. , ***La pensée postmétaphysique. Essais philosophiques***. Traduit de l'allemand par R. Rochlitz (Pars: Armand Colin, 1993), 52-57, 77 sq.; ***Vérité et justification (1999)***. Traduit de l'allemand par Rainer Rochlitz (Paris: Gallimard, 2001), pp. 167 sq.

(3) Habermas, J. ***Vérité et justification***, Ibid. pp. 12, 30-36.

(4) عن أمثلة عن نقد هابرماس لتوجه رورتي:

- Habermas, J., ***La pensée postmétaphysique***, op. cit. pp. 175-177; Vérité et justification, op. cit. pp. 167 sqq.

هابرماس لمصير الفلسفة المعاصرة بشقّيها التحليلي والقاري،في صيغتها الأخيرة كما عرضها في الفصل الأول من كتابه الجديد **الحقيقة والتبرير، مقالات فلسفية**، الذي صدر سنة 1999.

إنّ أوّل ما يلفت الانتباه في عنوان الفصل الأول من هذا الكتاب هو عنوانه الجامع لكل محاولات القراءة المتزامنة التي اقترحها آبل وروترتي لنصوص التقليدين التحليلي والقاري. هذا العنوان هو «الفلسفة الهرمينوطيقية والفلسفة التحليلية. صيغتان متكاملتان للمنعرج اللغوي»[1]:

يقول هابرماس: «إنّ هيدغر، وهو يتذكّر هومبولدت والتراث الهومبولدتي[2] ـ ذاك الذي يقوم على لغويات متوجّهة نحو المضامين ـ قد كان الأول في فهم الطابع البراديغمي للهرمينوطيقا التي وقع تطويرها في الأثناء من قِبل درويسن ودلتاي. في الحقبة نفسها، اكتشف فتغنشتاين هو أيضًا، ضمن الدلاليات المنطقية لغوتليب فريغ، براديغما فلسفيًّا جديدًا. إنّ ما سيسمّى لاحقًا باسم المنعرج اللغوي قد تمّ إذًا في الوقت نفسه في صيغة هرمينوطيقية وفي صيغة تحليلية»[3].

نحن نأخذ إقرار هابرماس بأنّ هيدغر هو «أوّل من فهم الطابع البراديغمي للهرمينوطيقا» بوصفه إشارة حاسمة إلى أنّ هيدغر هو من دشّن المنعرج اللغوي بالنسبة إلى التقليد القاري، مثلما أنّ فتغنشتاين هو من افتتح المنعرج اللغوي بالنسبة إلى التقليد التحليلي. ربّ إقرار هو ما يفسّر الاستعمال الموجب الذي دأب عليه آبل وهابرماس وكذلك زملاؤهم في التفلسف «بعد» المنعرج اللغوي» مثل رورتي، لمصطلح «الهرمينوطيقا»؛ فهؤلاء الثلاثة لا يتردّدون في تخريج الفلسفة القارية المعاصرة من هيغل إلى هيدغر وما بعده (غادمير خاصة، ولكن يمكننا أن نضيف دريدا وفوكو وريكور)، بوصفها تقليدًا «هرمينوطيقيًّا»، وذلك كمقابل إجرائي لوسم التقليد الانغلوسكسوني في جملته بوصفه «تحليليًا».

لكنّ ذلك لا يعني أنّ هابرماس مثلًا هو فيلسوف هرمينوطيقي. فإذا كان

---

(1) Habermas, J., *Vérité et justification*, Ibid. p. 11.

(2) يشير هابرماس هنا ضمنًا إلى إحالة هيدغر في **الوجود والزمان** على هومبولدت، را:

- Heidegger, M., ***Sein und Zeit / Être et Temps***, op. Cit. 119, 166.

(3) Habermas, J., ***Vérité et justification***, op. cit. p. 11.

رورتي قد قبِل باستعمال مصطلح «الهرمينوطيقا» عنوانًا للفلسفة «غير المرآوية» (philosophie non spéculaire)[1] المبحوث عنها، وإذا كان آبل يقدّم أعماله بوصفها اشتغالًا «اضطراريًّا» على «عودة جديدة إلى كانط ـ في معنى هرمينوطيقا **متعالية**»[2]، فإنّ طرافة هابرماس لا تكمن فقط في حرصه الشديد على بناء أرضية حوار مشتركة بين التقليدين التحليلي والهرمينوطيقي بوصفهما «صيغتين» متوازيتين ومتكاملتين من المنعرج اللغوي المعاصر، بل وخاصة في سعيه إلى تجذير محاولة آبل «تحويل» فلسفة الوعي الكانطية بواسطة فلسفة اللغة من بيرس (Pierce) إلى فيتغنشتاين الثاني. إنّ الهدف هو إنتاج كانط محوَّل بواسطة فلسفة اللغة المعاصرة، ولكن في صيغتها «البراغماتية» كما دشّنها بيرس وانتهى إليها فيتغنشتاين الثاني.

يقول هابرماس: «إنّ الفلسفتين الهرمينوطيقية منهما والتحليلية هما بذلك، من وجهة نظري، نزعتان متكاملتان أكثر منهما تقليدان متنافسان [..] ونحن سنرى من هذه الناحية الأمر الذي فيه تكون صيغتا المنعرج اللغوي، اللَتان دشّنهما فيتغنشتاين وهيدغر، مائلتين في الواقع نحو اتجاه واحد. فإنّه من العجب، فعلًا، أن نلحظ أنّ تغيير البراديغم، في لحظة المرور من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللغة يؤدي إلى عين الأولية التي من شأن **قبلي** المعنى (*l'a priori* du sens) بالنسبة إلى ملاحظة الوقائع. وإنّه على هذا النحو من الحطّ من قدر البُعد المعرفي للغة إنّما تردّ، آخر المطاف، المحاولة الهادفة إلى استعادة قيمة النزعات المنادية بالكونية التي من شأن فلسفة اللغة [التي أرساها] هومبولدت (Humboldt). إنّه ضدّ التناصية (le contextualisme) الفيتغنشناينية لألعاب اللغة، وضد المثالية الهيدغرية لانفتاح العالم بواسطة اللغة، وضد إعادة التأهيل الغادميري للحكم

(1) «الفلسفة غير المرآوية» لدى رورتي عنوان الفصل 8 من كتاب **الفلسفة ومرآة الطبيعة**، المعروف في الترجمة الفرنسية بعنوان «الإنسان المرآوي»، را:
Rorty, R., ***L'homme spéculaire***, op. cit. pp. 393 sqq.

(2) Apel, Karl-Otto, ***Discussion et responsabilité I***. L'Éthique après Kant, op. cit. p. 40.

وخاصة ص 62، حيث يقول: «إنّه يمكن القول إنّ الفلسفة المتعالية المحوَّلة سيكون لها وضع **سميوطيقا متعالية**، تحتوي، من حيث هي أساس لنظرية أفعال اللغة، على **براغماطيقا متعالية للغة**، ومن حيث هي أساس للعلوم الإنسانية القائمة على الفهم، على **هرمينوطيقا متعالية**».

المسبق، إنّما اقترح آبل، على أرضية النقد الهومبولدتي لكانط، كانط محوَّلًا بواسطة البراغماتية»[1].

إنّ هابرماس قد وجد في هومبولدت نقطة الارتكاز التي تمكّنه من التأريخ للمنعرج اللغوي القاري داخل تقليد الفلسفة الألمانية نفسها. وهذا الإجراء له أهمية استراتيجية بالنظر إلى غرضنا: إنّه يبيّن كيف يمكن الاستهداء بمصطلح «المنعرج اللغوي» في رسم تاريخ الفلسفة الألمانية من كانط إلى هابرماس، مرورًا بهيدغر أساسًا.

وبحسب هابرماس فإنّ التقليد الهرمينوطيقي، القاري، قد ظلّ محكومًا بالتوتّر بين «خصوصية الانفتاح اللغوي على العالم وكونية الممارسة الهادفة إلى التفاهم، الموجّه، بدوره، نحو الأشياء»[2]. «الانفتاح اللغوي على العالم» عبارة علينا أن نأخذها بوصفها إشارة جامعة إلى تقليد «التحليل الدلالي» للغة، الذي ينسحب على طريقة القاريين في فهم مسألة اللغة، من الرومانسيين[3]، أي بما هي علامة على «رؤية للعالم» وعلى «شكل الحياة الخاص بشعب ما»، إلى هيدغر نفسه، حيث تصبح اللغة مقام «انفتاح على العالم»؛ في مقابل ذلك، عاد هابرماس إلى لغويات هومبولدت بحثًا عن ملامح «التحليل البراغماتي» الذي لا يراهن على «المعنى» بل على «التفاهم»، ولا يقف عند «رؤية العالم» أو «شكل الحياة» بل عند شروط «المحادثة» (conversation) بين المتكلّمين؛ وإنّه هنا تحديدًا يجد اعتراض هابرماس على هيدغر موضعه الخاص في أنّ هيدغر قد اختزل التوتّر بين خصوصية الانفتاح على العالم وكونية التفاهم إلى العنصر الأول فحسب، ممّا خلق «تحدّيًا» أمام الجيل اللاحق[4]. وبعبارة أكثر دقة، إنّ الصعوبة

---

(1) Habermas, J., *Vérité et justification*, op. cit. p. 12.

(2) نفسه: 13.

(3) يقول هابرماس مستشهدًا بمقتطفات من أعمال هومبولدت: «إنّ مرجع هذا المظهر من اللغة المشكّل لرؤية للعالم، هو المفهوم **الرومانسي** للإنسان: حيث إنَّ الإنسان يفكّر ويحسّ ويعيش في نطاق اللغة فحسب، وإنّما عبرها فحسب يجب أن يتكوّن». [التشديد من عندنا] را:

- Habermas, J., *Vérité et justification*, op. cit. p. 13.

(4) نفسه: 13.

التي تنخر موقف هيدغر هو التسليم سلفًا بضرب من «قبلي المعنى الذي تفترضه رؤى العالم المؤسَّسة على لغة ما»[1]. هذا التسليم بوجود معنى خاص بلغة معيّنة، لغة خاصة بشعب ما ضرورة، هو ما يحرم الهرمينوطيقا من الأرضية الصالحة للبحث عن «الصلاحية الكونية التي يختصّ بها **قبلي** متعال» ويجعلها تتصرّف إزاء «الصورة اللغوية للعالم بوصفها كونًا مغلقًا **من حيث الدلالة** (sémantiquement fermé)». على الضّدّ من ذلك يعلن هابرماس أنّ «البراغماطيقا مكلَّفة باستخراج المظاهر الكونية (les aspects universalistes) للمسار الذي يجب أن ينتهي بنا إلى التفاهم»[2]. البراغماطيقا تعني هنا فلسفة اللغة التي تتخطّى التحليل الدلالي إلى التركيز على «الاستعمال الحي للغة» الذي يراهن على «**الفهم** المتبادل» بين المتكلمين، ولكن أيضًا وفي الوقت نفسه على «**التفاهم** حول شيء ما، ومن ثم، إذا كان ممكنًا، التوصّل إلى اتفاق»، بحيث أنّ «استعمال اللغة لغايات التواصل (communication) هو مرتبط بالوظيفة المعرفية (cognitive) اللغة»[3]. إنّ رهان هابرماس هو عَدّ «تذاوت التفاهم» (l'intersubjectivité de l'entente) بمقام شرط إمكان أيّ «ادّعاء للحقيقة»، وشرط «موضوعية التفكير»[4].

وهكذا إذا كان هابرماس قد عاد إلى لغويات هومبولدت لتأسيس التجاوز البراغماتي للتحليل الدلالي الذي انحسر فيه هيدغر، فإنّه قد التقى آخر المطاف بشطر غير يسير من استنتاجات رورتي حول ضرورة تجاوز أفق نظرية المعرفة إلى أفق المنعرج البراغماتي ضمن تقليد فلسفة اللغة، وذلك برغم أنّ رورتي لم ينحصر في مهمته ضمن حدود المنهج التحليلي، كما يحرص على ذلك هابرماس، بل عوّل أيضًا على الهرمينوطيقيا بوصفها أداة تحقيق المنعرج البراغماتي، حيث يؤدي هيدغر دورًا حاسمًا. وهكذا فإنّ هيدغر يؤدي في عملية التأريخ للفلسفة المعاصرة في ضوء المنعرج اللغوي دورًا حاسمًا، وذلك أكان التفكير معه (رورتي) أم ضده (هابرماس).

إنّ أطروحة هابرماس تقضي بأنّ غرض الفلسفة القارية منذ نهاية القرن 18

(1) نفسه: 16.
(2) نفسه.
(3) نفسه: 17.
(4) نفسه: 19.

- منذ هومبولدت، ولكن أيضًا منذ هيغل / إيينا في صيغة مختلفة ركّز عليها هابرماس في مواضع أخرى[1]، قد تمثّل في «التحويل البراغماتي للفلسفة الكانطية»[2]، أي في تحويل الفلسفة من التفكير ضمن براديغم الوعي إلى التفكير ضمن براديغم اللغة، وبعبارة أكثر لطافة، فرغ لها هابرماس في موضع آخر، إنّ تاريخ الفلسفة القارية المعاصرة يمكن تخريجه بوصفه «طرقًا مختلفة في نزع الطابع المتعالي» (des manières de «détranscendantaliser») عن الفلسفة الكانطية، في الانتقال من «النزعة الذهنية» (le mentalisme) للمنعرج الابستيمولوجي من ديكارت إلى فيشته، إلى «مقاربة تذاوتية» (approche intersubjective) دشّنها هيغل في نصوص إيينا، هي التي أدّت إلى المنعرج البراغماتي لفلسفة اللغة المعاصرة[3].

خاتمة: غادمير ودريدا، تلميذا هيدغر، يتساءلان خفيةً: هل الإسلام، منسيُّ تاريخ الكينونة الأوروبي، مستعدّ لاحتمال المنعرج اللغوي؟

إنّ علينا أن نتساءل: وماذا بعد؟ هل تخلّص الفكر الفلسفي الراهن من الإرث الهيدغري؟ نعني: إلى أيّ حدّ برئ متفلسفة العصر من «الضلال» (l'errance) الساكن في سؤاله عن الكينونة بسبب كونه لم ير من «معنى» أو «حقيقة» أو «ماهية» لهذه الكينونة إلّا ما يستقيه من «عالم» معيش أو «انفتاح» وجودي أو «هُناك» ذات ما أو «أفق» فهم ما أو «موضع» تاريخاني أو «خلوة» حقبة ما أو «لغة» شعب بعينه هو «اليونان»[4] التي اخترعها الرومانسيون والمثاليون الألمان وجذّرها هيدغر نفسه[5]؟. أجل، إنّ نكتة الصعوبة في «مفهومية الدازين» كما في «طوبولوجية الأيس» لدى هيدغر هي هشاشة مسألة

---

(1) نفسه: 126 وما بعدها.

(2) نفسه: 20.

(3) نفسه: 125 وما بعدها.

(4) «اليونان» بالأمس و«الألمان» اليوم، را:

- M. Heidegger, ***Qu'est-ce qu'une chose?*** Traduit de l'allemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux (Gallimard , Paris , 1971) , p. 61.

(5) Volpi, Franco, «Heidegger et la romanité philosophique», in: ***Revue de Métaphysique et Morale***, n° 3 (2001), p. 7.

«الكونية» (l'universalité)[1] التي تظلّ تؤرق كلّ «هرمينوطيقا» من الداخل، ما دامت كل هرمينوطيقا هي هرمينوطيقا هُو أو ذات ما وتراث ما ولغة ما. وإنّ ذلك لأمر جلل لأنّه يهدّد البُعد «الكسموبوليطيقي» للفلسفة منذ أوّل أمرها. ولئن كان حكم هيدغر على «الرومان» مثلًا معلومًا، حيث يفهم «الرومانية» (romanité) الفلسفية بوصفها مجرّد ظاهرة «مشتقة» من «اليونان» الأصلية نتيجة ترجمة «حاجبة» للمعاني اليونانية الأصلية[2]، فإنّ سكوته عن التراثين «العبراني»[3] و«الإسلامي»

(1) ربّ صعوبة كانت المحرّك الذي أقام عليه غادمير إشكالية **الحقيقة والمنهج**: ههنا حاول غادمير أن ينجز ما وعد به هيدغر تحت عنوان «هرمينوطيقا الواقعانية» وما أشار إليه ضمن «هرمينوطيقا الدازين» في الكينونة والزمان، نعني تحرير الهرمينوطيقا من طابعها «الإبستيمولوجي» الذي ضخّه فيها دلتاي، وإحداث نحو من «المنعرج الانطولوجي» فيها، يكون هو العلامة الحاسمة على «كونية» الهرمينوطيقا، وذلك ببيان كيف أنّ «بُعد الفهم أو، بشكل أكثر مطابقة، بعد البحث في الفهم واللغة إنما يخصّص ليس فقط نمط معرفة في العلوم الإنسانية، بل أوّلًا وقبل كل شيء العنصر الجوهري للتناهي الإنساني». ربّ تناه لا يمكن معرفته إلاّ من خلال «براغماطيقا لغوية» يشدّها مبدأ أساسي هو حسب غادمير «الظاهرة الأصلية للهرمينوطيقا»، ويقضي بأنّ كل «قضية» منطقية هي «جواب على سؤال ما» را:

- Grondin, J. (1990), «L'universalisation de l'herméneutique chez Hans-Georg Gadamer», in: ***Archives de Philosophie*** 53 (1990), pp. 538-539 540-541.

عن مسألة «الكونية» لدى غادمير والمناظرة التي عقدها هابرماس معه، را:

- Margolis, Joseph, «Les trois sortes d'universalité dans l'herméneutique» in: ***Archives de Philosophie***, 1990, n° 3, pp. 560 sq.

(2) نفسه. ص 5.

(3) وهو سكوتٌ كان بول ريكور قد بكّر إلى تسجيله واستفسار هيدغر نفسه عنه إبّان محادثات سيريزي (Entretiens de Cerisy) سنة 1955، دون أن يتلقى جوابًا، لكنّه مشكل لم يحظَ بدراسة خاصة تكشف النقاب عن أسراره، إلاّ مع الباحثة القديرة مارلين زرادير (Zarader) تحت عنوان طريف «**الدَيْن اللامفكّر فيه. هيدغر والميراث العبراني**». را:

- Zarader, M., ***La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*** (Paris: Seuil, 1990), 17 sq.

- P. Ricoeur, «note introductive», in: ***Heidegger et la question de Dieu***. Recueil préparé sous la direction de Richard Kearney et J. St. O'Leary (Paris: Grasset, 1980)p. 17.

(و«الفلسفة العربية»[1] معه) عند ارتسام خطاطة «تاريخ الأيس» بوصفه ملكوتًا، وهو ما يفترض ضمنًا أنّ كلًّا منهما «لا يملك منزلة البدء»[2]، قد ينطوي على دلالات لم يُكشف عنها بعدُ. وإنّ علينا أن نتساءل: ماذا لو لم يكن تفكير هيدغر غير الإمكان الفلسفي للمسيحية فحسب؟ إنّ من ينبّهنا على ذلك ليس أحد المعادين لهيدغر بل أحد صحابته الكبار، هو غادمير الذي لا يتردد في الإقرار بأنّ ما قدّمه كتاب **الكينونة والزمان**، عن مسألة مثل تجربة الموت مثلًا، إنما هو مستقى من مصادر مسيحية فحسب، بل في التساؤل عمّا إذا كان هيدغر الثاني قد فكّر «في ما أبعد من تجربته المسيحية الخاصة» وأكثر من ذلك في التنبيه إلى أنّ «طريقة التفكير الغربي» ليست «الطريقة الوحيدة للتفكير» (not the only way of thinking) وأنّ الإسلام مثلًا «يبدو أنّه يفكّر على نحو مختلف (seem to think differently)»[3]؟ قد يجدر بنا أن نتساءل: لم غاب الإسلام عن طوبيقا «تاريخ الكينونة»؟ هذا التساؤل سجّله دريدا في سياق آخر، حين اجتمع سنة 1992 في جزيرة إيطالية تُسمى كابري (Capri)، مع غادمير وفاتيمو وآخرين، للـ«كلام في الدين» (parler religion)، قائلًا: «نحن نمثّل ونتكلّم أربع لغات مختلفة، لكنّ ثقافتنا المشتركة، لنقل ذلك، هي في أكثر جلائها مسيحية، وهي تكاد لا تكون يهودية ـ مسيحية. لا مسلم بيننا، وأسفاه، على الأقلّ بالنسبة إلى هذا النقاش الأوّلي، في اللحظة التي

---

(1) عن سكوت هيدغر عن «الفلسفة العربية» في تاريخ الميتافيزيقا، را:

- Faye, J. - P., «Heidegger and the Thing», in: *Martin Heidegger. **Critical Assessments***. Edited by Christopher Macann. Vol. IV (Londen: Routledge, 1992), pp. 23, 29.

(2) نفسه.

(3) يقول غادمير: «بلا ريب إنّ الوصف الذي أعطاه كتاب **الكينونة والزمان** إنّما هو وصف مستمدّ من المصادر المسيحية. على أنّ طريقتنا الغربية في التفكير هي بلا ريب ليست الطريقة الوحيدة في التفكير حول تجربة الموت. فإنّ ديانات أخروية أخرى، مثل الإسلام، يبدو أنّها تفكّر على نحو مختلف». را:

- Gadamer, H. G., «The beginning and the end of philosophy», in: *Martin Heidegger. **Critical Assessments***. Edited by Christopher Macann. Vol. I: Philosophy (Londen and New York: Routledge, 1992), pp.27-28.

إنما نحو الإسلام يجب علينا أن نبدأ بتولية نظرنا»[1]. وربّ أسف عقّب عليه غادمير قائلًا:

«بلا شك إنّ تركيبة الفريق كان ينقصها التوازن، من حيث أنّ جميع أعضائها، ما عداي، قد أتوا من العالم اللاتيني. لقد كنت البروتستانتي الوحيد. أمّا ما هو أكثر حساسية، فهو بلا أيّ شك، كما أشار إلى ذلك دريدا، غياب تمثيل ما للإسلام»[2].

قد يدعونا هذا النحو من \الأسف\الفلسفي على غيابنا داخل خارطة «تاريخ الكينونة» أن نتساءل تساؤلًا عثرنا عليه مرة أخرى لدى غادمير: هل المسألة، لدى هيدغر، هي خاصة بـ«لغة الميتافيزيقا»، «لغة الغرب»، أو بكل اللغات؟ مثلًا «الاستعمال الشرقي للصور»؟ ألسنا نعمل في نطاق «كلّي واحد ووحيد، نعني ماهية اللغة والعقل؟»[3] وما جدوى دعوة هيدغر للـ«حوار مع الشرق»[4] إذا كان

---

(1) را:
- Derrida, Jacques, «Foi et savoir. Les deux sources de la «religion» aux limites de la simple raison», in: *La religion*. Sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo (Paris: Seuil, 1996): 13.

(2) را:
- Gadamer, H. - G. , «Dialogues de Capri», in idid. p. 221.

(3) - Gadamer, H. -G., «Les fondements philosophiques du XX siècle», in: ***La sécularisation de la pensée****. Recherches réunies sous la direction de Gianni Vattimo* (Paris: Seuil, 1988) pp. 184.

(4) قا:
- Heidegger, M., ***Hölderlins Hymnen: Germanien» une Der Rhein / Les Hymnes de Hölderlin : La Germanie et le Rhin*** (Paris: Gallimard, 1988), pp. 134, 204.

إنّ هذه الدعوة إنما تظلّ موقفًا «استطيقيًا» وليس قرارًا مفهوميًّا ملزمًا، والدليل الحاسم على ذلك أنّه حيثما كان هلدرلين يفهم «ترجمة» (النصوص الإغريقية) بوصفها «عودًا إلى العنصر **غير الإغريقي** (l'élément non grec)» وهو مبحث «شرقنة الأصلي» (orientalisation de l'original) عنده، وذلك تجاوزًا للبدء الإغريقي نحو ما قبل الأصل، نحو ما يسميه «الشرق» ونحو «آسيا». ونلاحظ أنّ هيدغر لا يتخطى الإغريق، ويحرص طيلة تأويله لشعر هلدرلين على تقديم «هلدرلين مقطوع عن بُعده الشرقي».

- Zarader, M., ***La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque***, op. cit. pp. 110-112.

يصرّح سنة 1966 بأنّه على قناعة بأنّ «الفكر لا يتحوّل إلّا بالفكر الذي له المنبت والمقدور ذاته»، أو أنّ الحلّ ليس في الشرق بل في «التراث الأوروبي وفي إعادة تملّك لهذا التراث» فحسب، اعتقادًا منه بأنّه حيثما «ولد العالم التقني» إنما ينبغي «أنْ يُتجاوز بالمعنى الهيغلي للفظ»[1]. وإنّ لجوء هيدغر الأخير إلى تكلّم العبارة \الرومانسية| \المثالية الهيغلية لا يعني أقلّ أو أكثر من أنّ من يتكلّم ليس الأفراد بل «اللغة الألمانية»، وهو معطى تاريخاني دافع عنه هيدغر قائلًا: إنّ الفرنسيين قد أثبتوا له «أنّهم لا يبدؤون في التفكير إلّا إذا تكلّموا الألمانية: إنّهم يؤكّدون أنّهم لا يستطيعون ذلك في لغتهم»[2]. فهل هذا مصير كل اللغات الأخرى؟ أو أنّ ما يجدر بنا ليس تكلّم لغة «الغرب» ـ مردودًا، حسب هيدغر، إلى وجه «العدمية» فيه كما تعبّر عنه «أمريكا» و«الأمركة» (Amerikanismus)، بل «تعلّم الجوار» (l'apprentissage de la contiguïté) معه، حسب عبارة رشيقة لدومنيك جانيكو[3].

إنّ «تعلّم الجوار» ليس فسحة ثقافية يستعيد فيها معنى «الحداثة» (modernité) دلالة «الموضة» (mode)[4] الذي يتوارى فيها، بل هو تدرّب مضن على «إتيقا الاختلاف»، وجدنا أنّ باحثًا ألمانيًا قد قطع شوطًا لافتًا لإخراجها، في مقالة ذات عنوان ذي دلالة هو «الاختلاف الذي لا يظهر. التأسيس الهيدغري لإتيقا اللغة»[5]. فقد يبدو أنّ فكر الاختلاف الذي قام تاريخ الميتافيزيقا

---

(1) يقول هيدغر: « إنّ قناعتي هي أنّه إنّما انطلاقًا من الموضع العالمي نفسه، حيث ولد العالم التقني الحديث، فحسب، يمكن أن يتهيّأ تحوّل عميق، وأنّه لا يمكن أن يحدث بتبنّي بوذية زن (zen) أو تجارب أخرى وقعت في الشرق. إنّ التحوّل العميق للفكر إنّما يحتاج إلى مساعدة التراث الأوروبي وإلى تملّك جديد لهذا التراث. فإنّ الفكر لا يتحوّل إلاّ بالفكر الذي له المنبع عينه والمصير عينه». را:
- Heidegger, M., «Martin Heidegger interrogé par *Der Spiegel*», *in*: ***Ecrits politiques 1933-1966*** (Paris: Gallimard, 1995), pp. 267-268.

(2) نفسه.

(3) - Janicaud, D., ***A nouveau la philosophie*** (Paris: Albin Michel, 1991) p. 122.

(4) Habermas, J., ***Le discours philosophique de la modernité***, op. cit., p. 11.

(5) Trawny, P., «Die unscheinbare Differenz. Heideggers Grundlegung einer Ethik der Sprache», in: ***Phénoménologie française et phenomenology allemande***. E. Escoubas & B. Waldenfels eds./Hreg. (Paris: L'Harmattan, 2000) pp. 65 sqq.

على «احتباس القول» (Versagung) فيه، لا يمكن أن يصبح الكفيل الفلسفي القادر على وضع حدّ تاريخاني لما سماه هيدغر ذات مرة «الماهية الحربية» (kriegshaften Wesen) للذاتية[1] الحديثة، إلّا متى أصبح الاختلاف هو «الإتيقا» الثاوية في «اللغة» التي نتكلّمها نفسها. ولذلك، فنحن نسأل مع الباحث الألماني بيتر تراوني (Peter Trawny)»: بأيّ وجه يمكن لفكر الاختلاف الهيدغري أن يهبنا الدافعَ نحو إتيقا ما؟»[2]. بذلك يبدو أنّ الشرط المطلوب هنا هو نقل مشكل «الاختلاف» من مستوى موضوع من مواضيع اللوغوس/العقل، وهو مستوى لا يعرف معه هذا اللوغوس سوى إنتاج الهَويات والتطابقات، إلى مستوى اللوغوس/اللغة العادية حيث يصبح الاختلاف «المنسي» و«غير القابل للظهور» (unscheinbar) في «لغة الميتافيزيقا»، يونانية كانت أم حديثة، ليس شيئًا آخر غير «اللغة» نفسها[3]. أليس من اللافت للنظر أنّ السنوات «الفلسفية» الأخيرة قد شهدت «نزعة قوية نحو الإتيقا»[4] لم تجد محورًا لها سوى مسائل «الغيرية/الآخرية» (Andersheit) بين الديانات و«الأجنبية/ الغربة» (Fremdheit) بين الشعوب و«الاختلاف» (Differenz) بين الثقافات ونزاع «الهُويات» ولكن بوصفها مشكلات تؤدي فيها «اللغات» دورًا ليس باليسير في شيء؟ وإذا سلمنا بأنّ كل لغة إنما تنطوي من حيث المبدأ على «ادعاءات صلاحية» كونية، فكيف يمكن أن تتأسّس «الجماعة المثالية للنقاش» كما يرنو إلى ذلك آبل وهابرماس؟ إنّ السقف «الإنسانوي» التقليدي لم يعد قادرًا على مَدِّنا بأدوات الاستشكال الوجيهة.

بقي أن نسأل عندئذ: إذا كان هيدغر يفترض أنّ «رسالة الشعوب الغربية الصانعة للتاريخ تتمثّل،الساعة الحاضرة، من حيث الجوهر في إنقاذ الغرب. وأنّ الإنقاذ لا يعني هنا مجرّد الحفاظ على الذي ما يزال موجودًا، بل يعني على نحو

(1) نفسه، ص96.

(2) نفسه، ص73.

(3) نفسه، ص 99، حيث يقول ترافني (Trawny): «إنّ الاختلاف بما هو اختلاف» (Differenz *als* Differenz) لا يوجد فقط ضمن اللغة بوصفها موضوعًا عنه يمكن أن يُتكلَّم، بل، كما فسّر ذلك هيدغر آخر الأمر، **هو اللغة ذاتها**. وحتى نقول ذلك على نحو أكثر حيطة: ليس «الاختلاف» موضوعًا من شأن الـ Λογος الكوني، بل هو يجد نفسه ضمنه على نحو بحيث إنّ كلّ تفكير إنما هو معيَّن فيه على نحو لا يقبل الظهور (unscheinbar)».

(4) نفسه، ص69.

أصلي تبريرًا مجدِّدًا لتاريخه الخاص الماضي والحاضر. **وإنَّ التفاهم المتبادل بين الشعوب المتجاورة ضمن الأمر الأخصّ لها إنما يتضمّن النجاح في اعتناق ضرورة هذا الإنقاذ بوصفه مهمّة خاصة لكل واحد منها»**[1]، إذا كان يفترض ذلك، فما هو موضع الشعوب «غير الغربية» من إعراب تاريخ الكينونة؟ إلى أيّ مدى يمكنها أن تزعم أو تنجح في اعتناق ضرورة «إنقاذ الغرب» من عدميته؟ هل لغاتها «لغات ميتافيزيقية» يجدر بها أن تفكّك تاريخ «الحضور» فيها أو هي لغات تقبع أصلًا خارج «ناحية الفكر» (la contrée de la pensée)[2]، أو حسب عبارة لافتة لجان بوفري «ناحية العالم التي يسميها هيغل الغرب»[3] التي تسمى «الميتافيزيقا»؟ هل مستقبل المعقولية قد أصبح مرة أخرى رهين طريقتنا في تخريج مسألة «الترجمة» من جهة ما هي سياق استقبال «الآخر، الغريب، الضيف»

(1) M. Heidegger, «Chemins d'explication», in: ***Heidegger. Cahier de L'Herne*** (Paris: Ed. de L'Herne, 1983) p. 72.

(2) Mattéi, J.-F., «Le crépuscule de la philosophie: Heidegger et Platon», in: ***Les Etudes Philosophiques 1*** (1986), p. 39.

في هذا المقال نعثر على نموذج ممّا يمكن أن يكون «التفكيك» ما بعد الميتافيزيقي للغة العربية، حيث يقول عن «المراحل الأساسية للميتافيزيقا» التي تدبّرها هيدغر بأنّها «تكشف عن رقم / صفر / شفر (le chiffre) الكينونة، الذي يقول في الوقت نفسه الواضح والخفي، اللغز والعدم الذي للانفتاح الذي منه يتأتّى الألق الأوّل للغروب» (ص 37 ـ 38). إنّ اللافت للنظر أنّ ماطيّ يأخذ لفظة chiffre في معناها الأول في اللاتينية cifra، أي «zéro»، المتأتّي هو ذاته من العربي / sifr صفر، الذي يعني حسب تفسير ماطيّ «فارغ» (vide). والمغزى هو أنّ اللفظ العربي «صفر» يمنحنا، حسب ماطيّ، إمكانية تخريج ازدواج معنييْ «الوضوح» و«الخفاء» و«اللغز» و«العدم» و«الانفتاح» في دلالة «الكينونة» في خلوة «الغروب» (crépuscule)، غروب «الغرب» (l'Occident) في شكل «إبوخيا» (εποχη) أي ما يجعل الكينونة تشكّل «عصرًا» أو «حقبة» (fait époque) وعلى ذلك «تحتقب» (se retire) (نفسه).

(3) Beaufret, J., ***Dialogue avec Heidegger***. Tome 2, Philosophie moderne (Paris: Minuit, 1973) p. 139.

حيث يقول بوفري: «إنّ خاصية الفكر في هذه المنطقة من العالم التي سمّاها هيغل الغرب هي كونه قد صار فلسفة. [..] الغرب، وهيغل يعرف ذلك، إنّما في صلبه هو يحتوي على شرقه الخاص، الذي منه تأتي، كما زلزال أصلي، الفلسفة التي تقطعه بديًّا عن الشرق».

(l'autre, l'étranger, l'hôte)[1] وزيارته التاريخانية، أي كقدر آخر، في آن واحد؟. هل يعني ذلك أنّ هذا القدر لا مخرج منه إلّا بشكل «تفكيكي»، كما يبشّرنا بذلك دريدا، انطلاقًا من الإقرار بأنّ كل تفكير إنما ينطلق من ضرب من «الألم اللغوي» السابق، ليس الناجم فقط عن «تعدد اللغات» والطابع المفرط للغة الواحدة (une langue, c'est déjà trop) وإرهاصات «اللاّمقول» (le non-dit) فيها، بل المتأتّي أيضًا وعلى نحو متوار من «أنماط الرقابة الأكثر لطافة دومًا»، والتي هي في حالة دريدًا، أنّه «لم يمكنه أبدًا أن يتكلّم أو يسكن لغة أسلافه (العربية والعبرية)»[2]، وفي حالتنا نحن، فإنّه محكوم علينا سلفًا بالتفكير خارج لغتنا وخارج تراثنا، وربما لمدة ليست قصيرة؟ وهل الترجمة إنما تعاني دومًا من «لا تعيّن» (indétermination) سابق، كما ينبّهنا إلى ذلك الفيلسوف الأمريكي كواين (Quine)، حيث إنّنا «إنما نترجم دومًا داخل لغتنا، ومن الداخل، ومن ثمّ أنّه لا يوجد «معنى» محض نترجمه، بما أنّ «المترجم يقرأ لغته الخاصة داخل اللغة الأهلية [..] إنّ الترجمة تبقى داخلية، محايثة للغتنا الخاصة. فإنّه لا يوجد منفى خارج اللغة التي تعلمناها» وأنّه من الخرافة أن نعتقد في «المنفى خارج ثقافتنا»[3]؟ إنّ القصد هو أنّ كل مترجم إنما يحمل في ماهية الترجمة نفسها زمانًا لغويًا «سابقًا إلى القلب» حسب عبارة جميلة للجاحظ. ولأنّه سابق على القلب فإنّ علينا أن نسأل: ما الخطوات التي قطعها الفكر لدينا في «تفكيك» الزمان اللغوي/زمان لغتنا، الذي يخصنا؟

ماذا يجدر بنا أن نفعل: هل علينا أن نشارك الهيدغريين الذين اكتفوا، على الأغلب، إلى حدّ الآن، بالاحتفاء الاستطيقي بالـ«لغز» (Geheimnis) الذي يعبُر «القشتال» (Gestell) كخيط رفيع بين «القدر» / Geschick و«الخطر» / Gefahr، في أفق «الغرب»[4]، أو نطالب على نحو ما ـ بعد ـ هيدغري، وذلك لأسباب ليس أقلّها أن تكون «إيكولوجية»، أي متعلّقة بمسألة

(1) Jervolino, D., «Herméneutique et traduction. L'autre, l'étranger et l'hôte», in: *Archives de philosophie* 63 (2000), pp. 79 sqq.

(2) Grondin, J., «La définition derridienne de la déconstruction», in: *Archives de philosophie 62* (1999), p. 9.

(3) Laugier S., «Charité, traduction radicale et prélogicité», in: *Revue de Métaphysique et de morale*, n° 1 (2001), pp. 64 sq.

(4) M. Heidegger, «La question de la technique», in: *Essais et Conférences* (Paris: Gallimard, 1958) p. 37.

الـ«οικος» (oikos)/ المنزل أو «السكن بوصفه وجود الإنسان»[1]، بقدْر تاريخاني أدنى من «المعقولية بوصفها اقتسامًا»[2] للعنصر «الإنساني»، وليس «ما فوق الإنساني» لإمكانية «الإنسان الأخير»؟ نحن نرنو بذلك إلى جهة لم يكن السفر «الروحاني» (spiritual) حسب عبارة نحتها دريدًا[3] ـ الذي أنجزه هنري كوربان «من هيدغر إلى السهرودي»[4]، سوى خطوة خافتة فقط من طريق علينا أن نتساءل بكل ما أوتينا من جدّ تاريخاني: إلى أيّ مدى نحن نتحلى اليوم بـ«الطمأنينة» (Gelassenheit) اللازمة لاحتضانه أو بـ «الجلاء» (Lichtung) المناسب لاستشرافه في طرافته الخاصة؟.

(1) M. Heidegger, «Bâtir, habiter, penser», in: ***Essais et Conférences***, ibid. p. 174.

(2) Janicaud, D. , ***La puissance du rationnel*** (Paris: Gallimard, 1985), pp. 283 sq.

(3) Derrida, J., ***Heidegger et la question. De l'esprit et autres essais*** (Paris: Flammarion / Champs, 1987), pp. 17, 24, 27.

(4) Corbin, H., «De Heidegger à Sohravardî. Entretien avec Philippe Némo», in: ***Henry Corbin. Cahier de L'Herne*** (Paris: Editions de L'Herne, 1976), pp. 23 sq.

القسم الثاني

هيدغر مترجمًا ـ بعض تمارين في آداب الكينونة

النص 1

أصل الأثر الفني(1)

[7] إنّ الأصل إنّما يعني هنا ذاك الذي منه والذي به يكون أمر ما(2)، ما يكون وكيفما يكون. وما يكونه شيء ما(3)، وكيفما يكونه، نحن نسميه ماهيته. إنّ أصل شيء ما هو منبت ماهيته. وإنّ السؤال عن الأثر الفني يسائل عن منبت ماهيته؛ فقد يصدر الأثر طبقًا للتمثّل العادي عن نشاط الفنّان وعبْرَه. ولكن عبْرَ ماذا ومن أين يكون الفنان ما يكون؟ - عبر الأثر؛ فإنما تدلّ الصنعة على الصانع، فذلك يعني: أنّ الأثر وحده هو الذي يجعل الفنان يخرج علينا بوصفه صانعًا للفن. إنّ الفنان هو أصل الأثر. وإنّ الأثر هو أصل الفنان. لا أحد يكون من دون الآخر. وعلى ذلك لا أحد منهما أيضًا يحمل الآخر على حدة.إنّ الفنان والأثر **يكونان** أبدًا في ذاتيهما وضمن صلة ارتباطهما عبْر ثالث، هو قد يكون الأوّل، أي عبْر ذاك الذي منه يأخذ الفنان والأثر الفني اسميهما، عبْر الفن.

وكما لزم أنّ الفنان هو أصل الأثر الفني بوجه مغاير للوجه الذي به يكون الأثرُ أصلَ الفنان، كذلك من اليقين أنّ الفنّ،بوجه آخر أيضًا، هو الأصل للفنان والأثر معًا. ولكن هل يمكن بذلك للفنّ بعامة أن يكون أصلًا؟ أين وكيف يكون ثمّة الفنُّ؟ الفن، إنما ما يزال لفظًا، لاشي ممّا هو فعليّ يقابله. يمكن أن يصلح

---

(1) تُرجم هذا النص من المصدر التالي:

- M. Heidegger, «Der Ursprung des Kuntswerkes», in: *Holzwege* (Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, vierte Auflage, 1963) 7-65.

كما تمّت المقارنة مع الترجمة الفرنسية:

—, «L'origine de l'œuvre d'art», in: ***Chemins qui ne mènent nulle part.*** Traduit de l'allemand par Wolfgang BrokmeierÁ Nouvelle édition (Paris: Gallimard, 1962) 13-89.

(2) eine Sache.

(3) etwas.

بوصفه تمثيلًا جامعًا، ضمنه نحن نُؤوي ما لا يكون فعليًا إلّا من طريق الفنّ: الآثار والفنانون. وحتى ولوْ وجب على لفظة الفن أن تخصّص ما هو أكثر من تمثّل جامع، فإنّ المقصود بلفظة الفن لا يمكن أن يكون إلّا على أساس فعليّة الآثار والفنانين. أو إنّ الأمر بخلاف ذلك؟، وهل ثمّة أثر وفنان إلّا من جهة ما يكون الفن بوصفه أصلًا لهما؟.

كيفما يقع القرار، فإنّ السؤال عن أصل الأثر الفني إنما صار إلى السؤال عن ماهية الفن. ولأنّه ينبغي، على ذلك، أن يبقى مفتوحًا ما إذا وكيف يكون الفن بعامة،[8] فإنّنا سوف نحاول أن نعثر على ماهية الفن حيثما يبسط الفن فعلًا سلطانه على نحو لا ريب فيه. إنّ الفن إنما يكمن في الأثر الفني. ولكن ما هو وكيف هو أثرُ الفنّ(1)؟.

ماذا يكون الفنّ؟، إنما يجب أن يقبل بأن يُستقى من الأثر. وماذا يكون الأثرُ؟ لا يمكننا أن نجرّبه إلّا من ماهية الفن. وقد يلاحظ أيّ كان بسهولة من الجهد أنّنا نتحرّك في دور. وقد يقضي الذهن المشترك بأنْ نتحاشى هذا الدور، لكونه خرقا للمنطق. ويظنّ المرء أنْ ماذا يكون الفنّ، قد يقبل أن يُستخرَج من فحص مقارن للآثار الفنية القائمة(2). ولكن أنّى لنا أن نكون على يقين من كوننا نتّخذ فعلًا آثارًا فنية قاعدةً لهكذا فحص، إذا كنا لا نعلم قبلُ ما هو الفن؟. بيد أنّه كما تمتنع ماهيةُ الفن من طريق تجميع سمات الآثار الفنية القائمة، كذلك هي لا تقبل أن يُظفَر بها من طريق استنباط ما من مفهومات أعلى؛ وذلك أنّ هذا الاستنباط أيضًا يملك بعدُ من قبلُ استبصارًا بتلك التعيينات، التي ينبغي أن تكفي لأنْ نقدّم(3) ما نعدّه من قبلُ أثرًا فنيًا، بوصفه كذلك. إنّ تجميع الآثار ممّا هو قائم والاستنباط من مبادئ أساسية إنما هما ههنا على جهة واحدة ممتنعان، وحيثما هما معتمَلان، خداع للنفس.

بذلك ليس لنا بدّ من أن نقطع مسيرة الدور. وما كان ذلك علاجًا مؤقتًا وما كان نقصًا. فإنّ وضع الخطى على هذه الطريق إنما هو البأسُ وإنّ البقاء على هذه الطريق هو للفكر العرسُ، متى فرضنا أنّ الفكر أيضًا من عمل اليد(4). وليست الخطوة

(1) ein Werk der Kunst.

(2) vorhanden.

(3) darbieten.

(4) ein Handwerk.

الرئيسة من الأثر إلى الفن من جهة، ما هي الخطوة من الفن إلى الأثر هي وحدها دورًا، بل إنّ كلّ واحدة من الخطوات التي نحاول، إنما تدور ضمن هذا الدور.

وإنّه من أجل أن نعثر على ماهية الفن، التي تكمن فعلًا في الأثر، نحن نولّي وجوهنا نحو الأثر الفعلي ونسائل الأثر، ماذا وكيف يكون؟ [..]

[29] إنّ أصل الأثر الفني هو الفن. ولكن ما هو الفن؟ فعلًا إنّ الفن يوجد في الأثر الفني [..] ومع ذلك، هل الأثر بعامة مولوج إليه في ذاته في أيّ وقت كان؟. حتى نفلح في ذلك، قد تكون ثمّة حاجة[1] إلى أن ندفع بالأثر خارج أيّة صلة مع ما هو آخر إزاء ذاته، وذلك من أجل أن نتركه يستقرّ وحده على ذاته ولذاته. وعلى ذلك، فإنّ المقصد الأخصّ للفنان إنما يجري بعدُ في هذا المجرى؛ إنّه يجب أن يُترك الأثر لقيامه ـ في ـ ذات ـ نفسه المحض. وإنّه في الفن العظيم تحديدًا، والكلام هنا إنما عنه وحده، قد يبقى الفنان إزاء الأثر شيئًا لا مكترث له، يكاد يكون كمثل معبر إلى مخاض الأثر يسلب نفسه بنفسه أثناء الخلق. [..]

[30] ولكن هل الأثر ما يزال على ذلك أثرًا، متى كان منتصبًا خارج كل صلة؟ أليس ما ينتمي إلى الأثر هو أن يقوم ضمن صلات ما؟ دون ريب، على أنّه يبقى أن نتساءل في أيّ منها هو يقوم.

إلى أين ينتمي الأثرُ؟ إنّ الأثر لا ينتمي بما هو كذلك إلّا إلى الميدان الذي يُفتح عبره هو ذاته. إذْ أن يكون الأثر أثرًا هو أمرٌ يتأيّس[2] ويتأيّس فحسب ضمن هكذا فتح. لقد قلنا إنّه ضمن الأثر[3] إنما يكون حدوث الحقيقة قيد الفعل[4]. وإنّ الإحالة على لوحة فان غوغ قد حاولت أن تسمي هذا الحدوث. بالاستناد إلى ذلك نجم السؤال عمّا تكون الحقيقة، وكيف يمكن أن تحدث الحقيقة. نحن نسأل الآن عن مسألة الحقيقة هذه بالنظر إلى الأثر. ومن أجل أن نصير على ذلك أكثر ألفة مع ما هو قائم في الأثر، إنما نحتاج إلى أن نجعل حدوث الحقيقة في الأثر مرة أخرى منظورًا. ولأجل هكذا محاولة، لنختر قاصدين أثرًا لا يدخل في عداد الفن التشكيلي[5].

---

(1) wäre nötig.

(2) west. ننشّط هنا مصطلحًا نحته الكندي في وصف الإله بأنّه «مؤيّس الأيسات عن ليس» أي مكوّن الكائنات من عدم.

(3) im Werk.

(4) am Werk.

(5) darstellende Kunst.

إنّ أثرًا معماريًا، معبدًا يونانيًا ما، هو لا يستنسخ شيئًا. إنّه ينتصب [31] ههنا في غير شيء وسط وادي الصخور المتوعّر. إنّ الأثر المعماري يحيط بتمثال الإله ويجعله ضمن هذا الإخفاء ينتصب خارجًا عبْر الرواق المفتوح في الميدان المقدس. عبْرَ المعبد يحضر الإله في المعبد. هذا الحضور للإله هو في ذاته انبساط الميدان وتحدّده بوصفه مقدسًا. بيد أنّ المعبد وميدانه لا يتأرجحان في اللامحدود. إنّ أثر المعبد هو وحده الذي يضمّ ويجمع حوله في آن وحدة كلّ السبل والصلات، التي ضمنها تكتسب الولادةُ والموت، الشقاءُ والغبطة، النصرُ والعار، الصمودُ والسقوط، هيئةَ الكائن الإنساني ومجراه ضمن المصير الذي له. إنّ المدى الباسط سلطانه[1] على هذه الصلات المفتوحة إنما هو العالم الذي من شأن هذا الشعب التاريخاني. منه وضمنه فحسب هو يستعيد نفسه من أجل استكمال مقدوره.

ماثلًا، يطمئنّ الأثر المعماري[2] على أُسّ الصخر. وإنّ اطمئنان الأثر ليستخرج من الصخر عتمة سنده غير الطيّع وعلى ذلك المحتشد في غير شيء. ماثلًا، يثبت الأثر المعماري في وجه العاصفة التي تشقّ طريقها فوقه فيكشف هكذا فحسب عن العاصفة نفسها في جبروتها. إنّ بهاءَ الحجر وبريقه، وهو لا يظّاهر هو ذاته إلّا ممّا تمنّ به الشمسُ، هو، مع ذلك، يحمل إلى النور[3] ضوءَ النهار وسعةَ السماء وظلمةَ الليل. فيجعل سَمْقُه المكين فضاءَ الجوّ غيرَ المنظور منظورًا. فيقف ما لا يتزعزع في الأثر متميّزًا عن تلاطم أمواج البحر، جاعلا هيجانها يظّاهر من طريق سكونه. إنّ الشجر والنبْتَ، والنسرَ والثور، والثعبانَ والجُدجُد لا تلجُ في هيئته المتميّزة إلّا الساعةَ، إذْ تأتي هكذا إلى واجهة النور بوصفها ما هي. إنّ هذا الإتيان والتفتّح ذاته وعلى الجملة قد سمّاه الإغريق في أوّل الزمان الـΦυσις. إنّها تنير في الآن نفس ذاك الذي عليه، والذي ضمنه يؤسّ الإنسانُ مُقامَه. ونحن نسمّيه الأرض. ومما يقوله اللفظ ههنا، ينبغي أن نستبعد سواءً التمثّل المتعلّق بكتلة من المادة مترسّبة أم [التمثّل] الفلكي فحسب لكوكب ما. فإنّما الأرض هي ما ضمنه يستعيد التفتّح كل ما يتفتّح وعلى الحقيقة بوصفه كذلك. وإنما ضمن المتفتّح تتأيّس[4] الأرض بوصفها ما يهب الحضن[5].

---

(1) die waltende Weite.

(2) das Bauwerk.

(3) zum Vor-schein.

(4) west.

(5) das Bergende.

[32] إنّ أثر المعبد، إنما يفتتح في مثوله عالمًا ويضعه في الوقت نفسه عودًا على الأرض، التي تبرز هي ذاتها على هذا النحو فحسب بوصفها أرض الوطن. بيد أنّه أبدًا لن يكون البشر والحيوان، والنبات والأشياء قائمين ومعروفين بوصفهم موضوعات لا تتغيّر، من أجل أن يقدّموا من بعدُ عَرَضًا للمعبد، الذي يحلّ هو أيضًا يومًا ما ضمن المشهود، البيئةَ اللائقة. نحن نأتي إلى ما **يكون**[1]، على نحو أكثر قربًا، حينما نفكّر في كل ذلك على نحو معكوس، متى فرضنا طبعًا أنّنا نعكف قبلًا على البصر بالكيفية التي بها ينقلب كل شيء نحونا على نحو مختلف. إنّ مجرّد الانقلاب، منجَزا لذاته، لا ينتج شيئًا.

إنّ المعبد، في مثوله، إنما يهب الأشياءَ، أوّل ما يهب، المنظرَ الذي لها ويهب بني الإنسان، أوّل ما يهب، نظرتهم إلى أنفسهم. وربّ نظر شأنه أن يبقى مفتوحًا طالما كان الأثرُ أثرًا، طالما أنّ الربّ لم يعتزل عنه. كذلك هو أمر تمثال الربّ، الذي نذره له المنتصرُ في لعبة الصراع. وما كان ذلك صورةً، بها قد يعلم المرء على نحو أكثر يسرًا كيف يتبدّى الربّ، بل هو أثر من شأنه أن يجعل الربّ ذاته شاهدًا[2] ومن ثمّة فإنّه **هو**[3] الربّ ذاته. والأمر هو هو بالنسبة إلى أثر اللغة[4]؛ ففي التراجيديا لا شيء يُمثَّل ولا شيء يُعرَض، بل صراعُ الآلهة الجديدة ضد القديمة هو الذي كان يُصارَعُ[5]. ومن حيث إنَّ أثر اللغة ينبجس ممّا يقوله الشعبُ، فإنّه لا يتكلّم عن هذا الصراع، بل هو يحوّل قولَ الشعب، بحيث إنَّ كلّ كلمة جوهرية إنما تقود الآنَ هذا الصراع وتضع القرار في ما المقدس وما الذي ليس بمقدس، ما الكبير وما الصغير، ما الباسل وما الجبان، ما النبيل وما الفَرُّ، ما السيد وما العبد (قا: هرقليدس، شذرة 53).

ففيمَ تكمن كينونة الأثر التي للأثر؟ في نظر مستمرّ إلى الذي بُيِّن للتوّ على نحو خام تمامًا، لنوضّح بادئ الأمر علامتيْن في ماهية الأثر. ولنذهب في ذلك من الواجهة المعروفة منذ زمن لكينونة الأثر، من [طابعه] الشيئي[6] الذي يهب لسلوكنا العادي إزاء الأثر سندًا.

فإذا ما أُلحِق أثرٌ بمجموعة ما أو أُحضِر إلى معرض ما، فإنّ المرء يقول

---

(1) *ist.*

(2) anwesen.

(3) *ist.*

(4) Sprachwerk.

(5) wird gekämpft.

(6) Dinghaften.

أيضًا إنّه قد تمّ تنصيبه[1]. لكنّ فعل التنصيب[2] هذا هو مختلف في ماهيته عن [33] التنصيب[3] في معنى إنشاء أثر معماري أو تشييد[4] نُصب تذكاري أو عرض التراجيديا في حفلة العيد. إنّ التنصيب بما هو كذلك هو التشييد في معنى النذر[5] والتسبيح. فما كان للتنصيب أن يعني مجرّد الإحضار. نذر يعني قدّس في معنى أنّه ضمن إنشاء الأثر إنما ينفتح المقدّس بوصفه مقدّسًا ويُستدعى الربّ ضمن منفتح شهوده. وإنّ من شأن النذر التمجيدَ من جهة ما هو تقدير لعِزّة الربّ وبهائه[6]. العِزّة والبهاء ليسا من قبيل الصفات، التي بجوارها ومن ورائها فضلًا عن ذلك يقبع الربّ، بل إنما ضمن العِزّة وضمن البهاء كان الربّ مشهودًا. إنّه ضمن إشراق[7] هذا البهاء يشرق[8]، بمعنى يبسط منارته[9]، ذاك الذي سميناه العالم. أن نشيّد[10] يعني: أن نفتح الأمر السديد[11] نعني على مدى المقياس الهادي، بوصفه عنصر الماهية[12] الذي يمنح التوجيهات[13]. ولكنْ لِمَ كان تنصيب الأثر تشييدًا ينذر نذرًا ويسبح تسبيحًا؟ ـ من أجل أنّ الأثر ضمن كينونة الأثر إنما يقتضي ذلك اقتضاء. وأنّى للأثر أن يأتي إلى اقتضاء هكذا تنصيب؟ ـ من أجل أنّه في كينونة الأثر التي تخصه هو ذاته منصِّبٌ. فماذا ينصّب الأثر بما هو أثرٌ؟ ـ شامخًا في ذاته، يفتتح الأثر عالمًا ويشدّه إلى بقاء قاهر.

أن يكون الأثر أثرًا يعني أن ينصّب عالمًا ما. ولكن ماذا هو، عالمٌ ما؟ ـ بالإشارة إلى المعبد هو قد دُلّ عليه تدليلًا. وإنّ ماهية العالم، من جهة الطريق التي ينبغي لنا هنا أن نمشي فيها، لا تقبل سوى أن نشير إليها لمامًا. بل حتى هذه الإشارة إنّما تقف عند دفع ما يمكن بديًّا أن يربك الإبصار بالماهية.

(1) aufgestellt.
(2) Aufstellen.
(3) Aufstellung.
(4) Errichtung.
(5) Weihen.
(6) Glanz.
(7) Abglanz.
(8) glänzt.
(9) lichtet sich.
(10) Er-richten.
(11) des Rechte.
(12) das Wesenhafte.
(13) die Weisungen.

ليس العالم مجرّد تجميع للأشياء القائمة، ما يمكن أن يُحصى منها وما لا يمكن، ما يُعرَف منها وما لا يُعرف. ولكنّ العالم أيضًا ليس إطارًا مُتخيَّلًا فحسب قد يُتمثَّل بالإضافة إلى مجموع [الكائنات] القائمة.إنّ العالم يعلُم[1] وهو أكثر كائنيّة[2] من الملموس ومن المُدرَك، حيث نعتقد أنّنا عند أنفسنا[3]. ليس العالم أبدًا موضوعًا، ينتصب أمامنا ويمكن أن يُحدَس. إنّما العالم هو ما ليس موضوعًا دومًا، الذي نخضع له طالما أنّ سبل الحياة والموت والبركة واللعنة تمسك بنا في غيابة الكينونة[4]. إنّه حيثما تقع القرارات الجوهرية لتاريخنا، سواء أأخذناها على عاتقنا، أم أعرضنا عنها، أكانت منكَرة أم مُفتَّشة بالسؤال من جديد، ههنا يعلُم العالم. إنّ الحجر [34] لا عالم له. كذلك ليس للنبات أو للحيوان أيّ عالم؛ بل هما ينتميان إلى الزحمة الخفية لمحيط ما، فيه هما معلّقان من الداخل. وعلى الضدّ من ذلك، فإنّ الفلاحة لها عالمٌ، وذلك من أجل أنّها تُقيم في منفتح الكائن. وإنّ الأداة لتُعطي في طمأنينتها إزاء هذا العالم ضرورةً خاصة وقُربًا. ومن حيث ما ينفتح عالمٌ ما، تكتسي الأشياءُ جميعًا مُدّتها وسرعتها، بُعدها وقربها، سعتها وضيقها. وضمن عَلْم العالم[5] إنّما تُجمَّعُ تلك الرحابة[6]، التي من طريقها يهدي اللطفُ الحفيظ للآلهة نفسه أو يبخل بها. كذلك فإنّ طامّة تخلّفِ الآلهة هذه هي وجه من الطريقة التي بها يعلُم العالم.

ومن حيث ما يكون أثرٌ ما أثرًا، فهو يضع المكان الذي من شأن تلك الرحابة. تهيئة المكان[7] إنّما تعني هنا بخاصة: تسريح المدى[8] الذي من شأن المنفتح وتهيئة هذا المدى في جملة ملامحه[9]. وربّ تهيئة[10] هي تتأيّس[11]

(1) Welt weltet.

(2) seiender.

(3) heimisch.

(4) in das Sein entrückt.

(5) im Welten.

(6) Geräumligkeit.

(7) einräumen.

(8) das Freie.

(9) in seinem Gezüge.

(10) Ein-richten.

(11) west.

عن طريق التشييد[1] المشار إليه. إنّ الأثر بما هو أثر هو ينصّب عالما تنصيبًا. وإنّ الأثر إنّما يترك منفتح العالم مفتوحًا. لكنّ تنصيب عالم ما ليس سوى واحدة من السمتين الجوهريتين[2] ضمن كينونة الأثر التي للأثر التي ينبغي أن تُسمّى ههنا. ونحن سنحاول أن نجعل السمة الأخرى والتابعة لها منظورةً بالطريقة نفسها انطلاقًا ممّا هو من الأثر بارز للعيان.

ومتى ما أُخرج أثر ما من هذه المادة أو تلك، من حجر أو خشب أو معدن أو لغة أو صوت، فإنّنا نقول أيضًا إنّه قد أُنتج. ولكن كما أنّ الأثر يتطلّب تنصيبًا في معنى التشييد الذي هو نذر وتسبيح، من قبل أنّ كينونة الأثر التي للأثر تكمن في تنصيب العالم، كذلك يكون الإنتاج ضروريًّا، من قبل أنّ كينونة الأثر التي للأثر ذاته إنّما لها طابع الإنتاج. إنّ الأثر من حيث هو أثر هو في ماهيته منتج. ولكن ماذا ينتج الأثر؟ نحن لا نتعلّم كيف نجرّب ذلك إلّا متى تعقّبنا ما يطالعنا وما يسمّى عادة إنتاج الآثار[3].

إنّ من خاصة كينونة الأثر أن تنصّب عالمًا ما. أيّة ماهية، ضمن دائرة نظر هذا التعيين المفكَّر فيه[4]، هي ماهية ذاك الذي في الأثر، الذي نسميه في المعتاد مادة الأثر؟ إنّ المنتوج، من قبل أنّه متعيّن بالجدوى وقابلية الاستعمال[5]، هو يضع ما منه هو مصنوع، المادة، في خدمته. إنّ الحجر يُستعمَل ويُستهلَكُ في تهيئة الأداة[6]، مثلًا في تهيئة البلْطة[7]. إنّه [35] يضمحلّ في الجدوى. وتكون المادة أفضل وأصلح بقدر ما تكون أقلّ مقاومة للضياع في كينونة المنتوج الذي للمنتوج. إنّ الأثر ـ المعبد هو على الضدّ من ذلك، من جهة ما ينصّب عالمًا، لا يترك المادة تضمحلّ، بل تُقبل بديًا وذلك ضمن منفتح العالم الذي من شأن الأثر: إنّ الصخر يأتي إلى الحمل والسكون وإنّما كذلك فحسب يكون صخرًا؛ وتأتي المعادن إلى الوميض واللألاء، والألوان إلى الزهو،

---

(1) Er-richten.

(2) Wesenszug.

(3) Herstellung von Werken.

(4) كلمة gedacht ساقطة في الترجمة الفرنسية.

(5) Brauchbarkeit. كلمة ساقطة في الترجمة الفرنسية.

(6) das Zeug.

(7) نوع من الفؤوس.

والصوت إلى الرنين، والكلمة إلى القول. كل ذلك يُقبل، من جهة ما يعتزل[1] الأثر في كتلة الحجر وثقله، في شدة الخشب ولينه، في صلابة المعدن وبريقه، في زهو الألوان وكمودها، في نبرة الصوت وفي قوة التسمية التي للكلمات.

إنّ ما نحوه يعتزل الأثرُ وما يقبَلُ أن يُقبل ضمن هذا الاعتزال[2]، نحن نسميه الأرض. إنّها المُقبل ـ الذي يهب الحضن[3]. إنّ الأرض هي ما هو متراصّ في غير شيء بلا عناء ولا كلال. على الأرض وفي حضنها يؤسّس الإنسان التاريخاني مُقامَه في العالم. ومن جهة ما ينصّب الأثرُ عالمًا، هو ينتج الأرض. إنّ الإنتاج هو ههنا ما ينبغي التفكير فيه بالمعنى الصارم للكلمة. إنّ الأثر يجذب الأرض ويحملها إلى المنفتح الذي من شأن عالم ما. إنّ الأثر يدع الأرض تكون أرضًا.

وعلى ذلك لأيّة علة ينبغي على إنتاج الأرض هذا أن يحدث على نحو بحيث أنّ الأثر يعتزل عند نفسه؟ ما هي الأرض حتى تبلغ على الخصوص بهكذا طريقة إلى ما لا يحتجب؟ إنّ الحجر يثقل[4] ويفصح عن وزنه[5]. ولكن بينما يجثم هذا الوزن علينا، هو يمتنع في الوقت نفسه عن أيّ نفاذ فيه. فإذا حاولنا ذلك، من جهة ما نكسّر الصخر، فإنّه لا يكشف لنا أبدًا في حطامه عن باطن أو أمر فُضَّ غطاؤه. وللتوّ يكون الحجر قد ارتدّ من جديد إلى عين الصمم الذي في الحطام في ثقله وضخامته. فإذا حاولنا أن ندرك هذا بطرق أخرى، من جهة ما نضع الحجر في الميزان، فإنّنا لا نفعل إزاء الوزن سوى أن نقيس مثقالًا[6]. إنّ تعيين الحجر هذا، الذي هو جدٌّ دقيق على الأرجح، إنّما يبقى رقمًا، لكنّ الثقل قد امّلص من قبضتنا. إنّ اللون يزهو وحسبه أن يزهو.فإذا نحن قطّعناه في الذهن وأحصيناه من الذبذبات عددًا [36]، فإنّه يرتحل. إنّه لا يكشف عن نفسه إلّا متى بقي غير مرفوع الحجاب وغير مفسَّر. كذا الأرضُ تجعل كلّ نفاذ إليها يتحطّم على ذات نفسها. إنّها تجعل كلَّ إلحاح حسابي ينقلب إلى تدمير. يمكن لهذا

(1) sich zurückstellt.

(2) Sich-zurückstellen.

(3) das Hervorkommende-Bergende.

(4) lastet.

(5) die Schwere.

(6) eines Gewichtes.

الإلحاح أن يأخذ مظهر السيادة والتقدم في هيئة الموضعَة التقنية ـ العلمية للطبيعة، وعلى ذلك، فإنّ هذه السيادة إنّما تبقى عدم قدرة[1] على الإرادة. إنّ الأرض لا تظهر مفتوحةً في منارتها كما هي ذاتها إلّا حيث تكون محروسة ومحفوظة[2] بوصفها ما لا يقبل في ماهيته أن ينكشف[3]، ما ينكص عن كلّ تكشيف وذلك يعني يمسك نفسه مستغلَقًا متحفّظًا[4]. إنّ أشياء الأرض كلها، هي ذاتها على الجملة، تسيل بالتناوب في بعض وفاق. لكنّ هذا السيل ليس خبط عشواء[5]؛ فإنّ ما يسيل ههنا هو سيل التحديد[6] الذي يحصر كلّ مشهود في شهوده. كذا، في كلّ شيء ممّا يستغلق على نفسه تكون عين اللاّ ـ معرفة بالنفس[7]. إنّ الأرض هي المستغلق في ماهيته على نفسه. أن ننتج[8] الأرض يعني: أن نحملها إلى المنفتح بوصفها ما يستغلق على نفسه.

إنّ إنتاج الأرض هذا إنّما ينجزه الأثرُ من جهة ما يعتزل هو ذاته في الأرض. لكنّ استغلاق الأرض على نفسها ليس ألبتة البقاء غائمًا[9] على نحو رتيب وباهت، بل هو ينبسط في ملاء لا ينضب من بسيط الوجوه والهيئات. أجل، إنّ النحّات يستعمل[10] الحجر مثلما يتصرّف البنّاء وإنْ أيضًا على طريقته. لكنّه لا يستهلك[11] الحجر. ذلك لا يصحّ بوجه ما إلّا حيثما يفشل الأثر. أجل، إنّ الرسّام أيضًا يستعمل مادة الألوان، ولكن على نحو بحيث إنّ اللون لا يُستهلَك بل فقط يزهو. أجل، إنّ الشاعر أيضًا يستعمل الكلمة، ولكن ليس على

(1) eine Ohnmacht des Wollens.

(2) gewahrt und bewahrt.

(3) die wesenhaft Unerschliβbare.

(4) verschlossen.

(5) Verwischen.

(6) Ausgrenzen.

(7) das gleiche Sich-nicht-Kennen.

(8) نلاحظ أنّ هيدغر يكتب اللفظة الألمانية مقطّعة هكذا «her-stellen» حيث من معاني البادئة «her» أن تدلّ على تقريب الشيء إلى المتكلم وتترجم في الفرنسية بأفعال من قبيل «approcher, venir, apporter, amener». أنتج تعني عندئذ «وضع ـ بالقرب ـ من»، أدنى، جعل الشيء يُقبل ويأتي.

(9) Verhangenbleiben.

(10) gebraucht.

(11) verbraucht.

النحو الذي به ينبغي على المتكلمين والكتاب في المعتاد أن يستهلكوا الكلمات، بل على وجه بحيث إنَّ الكلمة تصير وتبقى على الحقيقة كلمةً فحسب.

في أيّ مكان في الأثر لا يتأيّس[1] شيء من قبيل مادة العمل[2]. بل يظلّ مدعاة للريبة ما إذا كان، عند التعيين الجوهري للمنتوج، ما هو قائم عليه قد بُلغ إليه في ماهيته الإنتاجية متى خُصّص بوصفه مادة.

تنصيبُ عالم وإنتاجُ أرض هما أمارتان في ماهية كينونة ـ الأثر التي للأثر. بيد أنّهما ينتميان جميعا إلى [37] الوحدة التي من شأن كينونة ـ الأثر. تلك الوحدة نحن نبحث عنها حين نتدبّر الأثر من حيث انتصابه ـ في ـ نفسه[3] وحين نحاول أن نقول ذلك السكون المتّحد[4] المطبق لما يستقرّ ـ على ـ نفسه[5].

بيد أنّه بالأمارات الجوهرية المشار إليها، ومتى كان ثمّة من سبب وجيه بعامة، نحن ما عرّفنا في الأثر على الأرجح سوى بحدوث ما وليس أبدًا بسكون ما؛ إذْ ما هو السكون، إذا لم يكن ضديد الحركة؟ هو بلا ريب ليس ضديدًا يستبعد الحركة عن نفسه بل هو يَضَّمَنُها. وحده المتحرك يمكن أن يسكن. أبدًا بحسب فنّ الحركة إنّما تكون طريقة السكون. [..] وإنّما من هذا القبيل يكون سكونُ الأثر المستقرّ على نفسه. نحن ندنو بذلك من هذا السكون حين نفلح في الإمساك بحركية الحدوث ضمن كينونة الأثر. ونحن نسأل: أيّة صلة من شأنها أن تبيّن تنصيب عالم وإنتاج أرض في صلب الأثر ذاته؟.

إنّ العالم هو الانفتاح المنفتح الذي من شأن الدرب الواسع للقرارات البسيطة والجوهرية في نطاق القدر الخاص بشعب تاريخاني. أمّا الأرض فهي الإقبال في غير حرج من أيّ شيء[6] للمستغلق دومًا على نفسه ومن ثمّ لما يهب الحضن. إنّ العالم والأرض هما من حيث الماهية متباينان وعلى ذلك هما أبدًا لا ينفصلان. يؤسّ العالم نفسه على الأرض، والأرض تسمُق[7] عبْر العالم. غير

(1) west.

(2) ein Werkstoff.

(3) das Insichstehen.

(4) einige.

(5) Aufsichberuhens.

(6) zu nichts gedrängte.

(7) durchragt.

أنّ العلاقة بين العالم والأرض لا تندثر أبدًا في الوحدة الفارغة للمتضادات التي لا يعبأ بعضها البعض. إنّ العالم في استقراره على الأرض يصبو إلى الإشراف[1] عليها. فإنّه لا يحتمل، من حيث هو ما ينفتح، كلّ ما ينغلق دونه.أمّا الأرض فهي تميل، من حيث هي ما يهب الحضن، إلى أن تشتمل على العالم وأن تحتفظ به في كل مرة.

إنّ تضادّ العالم والأرض هو نحوٌ من الخصام[2]. ونحن على الحقيقة ما أسهل ما نزيّف ماهية الخصام عندما نُلقي به مع الشقاق والشجار في كفّة واحدة، ولهذا السبب نحن لا نعرفه إلّا بوصفه شغبًا وتخريبًا. [38] والحال أنّه في الخصام الجوهري إنّما ينهض المختصمان، الواحد فالآخر، إلى التمسّك بماهيتهما[3]. على أنّ التمسّك بالماهية ليس هو أبدًا التشبّث بحالة عارضة، بل هو ترك النفس تأخذ وسعها[4] في الأصلية المحتجبة[5] للمصدر الذي من شأن الكينونة الخاصة. ضمن الخصام، يجرّ الواحدُ الآخرَ فيما أبعد من ذاته. فيصير الخصام بذلك دومًا خصاميًّا[6] أكثر، وأصيلًا أكثر ممّا هو. وبقدر ما يحتدّ الخصام من نفسه كأشدّ يكون، بقدر ما يستسلم المختصمان على نحو لا يقبل التفاوض في صميميّة[7] الانتماء إلى النفس بلا قيد أو شرط[8]. وليس يمكن للأرض أن تستغني عن منفتح العالم إذا كان يجب عليها هي ذاتها من حيث هي أرض أن تظّاهر[9] في الفيض الحرّ لانغلاقه على نفسه[10].أمّا العالم فإنّه لا يمكن أن يُقلع عن الأرض إذا كان يجب عليه، من حيث هو مدى وسبيل لكلّ قدر جوهريّ، أن يتأسّس على شيء ثابت.

ومن حيث إنَّ الأثر يُنصّب عالمًا وينتج أرضًا، فإنّه ليحُضّ على هذا الخصام

(1) überhöhen.

(2) ein Streit.

(3) Selbstbehauptung ihres Wesens.

(4) das Sichaufgeben.

(5) verborgene.

(6) strittiger.

(7) die Innigkeit.

(8) einfachen Sichgehörens.

(9) erscheinen.

(10) Sichverschließen.

حضًّا[1]. لكنّ ذلك لا يحدث كيْ يخرس الأثرُ الخصامَ ويفضّه معًا في تطابق باهت، بل حتى يظلّ الخصام خصامًا. إنّ الأثر لا يفي بهذا الخصام إلّا وهو ينصّب عالمًا وينتج أرضا. وإنّما تكمن كينونة ـ الأثر التي للأثر في مخاصمة[2] هذا الخصام بين العالم والأرض. ولأنّ الخصام لا يأتي إلى هالته العليا إلّا في البسيط الذي من شأن ما هو صميم، فإنّ وحدة الأثر تحدث ضمن مخاصمة الخصام. إنّ مخاصمة الخصام هي تجمّعُ حركيّة الأثر المتجاوزُ نفسه أبدًا. لذلك فإنّه من صميميّة الخصام إنّما يستمدّ سكونُ الأثر الساكن في نفسه ماهيته.

إنّه من جهة سكون الأثر ذاك فحسب يمكننا أن نستشرف ما هو في الأثر صانع للأثر[3]. وإلى حدّ الآن ما يزال دومًا محض ادعاء مستبق أن تكون الحقيقةُ في الأثر الفنّي هي ما يصنع الأثر. بأيّ وجه ضمن أثريّة ـ الأثر[4]، بمعنى الآن، بأيّ وجه ضمن مخاصمة الخصام بين العالم والأرض تحدث الحقيقةُ؟ بل ما هي الحقيقة؟ [..]

[39] ما معنى الحقيقة؟ إنّما الحقيقة هي ماهية الحقّ. فيمَ نفكّر حين نقول ماهية؟ بما هي كذلك هي تصدق على ذاك الأمر المشترك الذي يتّفق فيه كلّ ما هو حقّ. ثمّة ماهية في مفهوم الجنس ومفهوم الكلّي الذي يتصوّر الواحد الذي يصدق على كثيرين. لكنّ هذه الماهية غير المبالية (ماهية الماهية[5] في معنى essentia) ليست سوى الماهية التي ليست بماهية[6]. فيم تتمثّل الماهية التي هي حقًّا ماهية شيء ما؟ من المفترض أنّها تكمن في ما **يكون**[7] الكائن في الحقيقة. إنّ الماهية الحقّ لأمر ما إنّما تتعيّن من جهة كينونتها الحقّة، من جهة حقيقة الكائن الذي في كل مرة. غير أنّنا لا نبحث الآن عن حقيقة الماهية، بل عن ماهية الحقيقة. إنّ ورطة غريبة قد لاحت لنا. أهي غرابة فحسب أو حتّى الدهاء الحادّ الفارغ للعبة مفاهيم فحسب أو ـ هاوية؟.

---

(1) Anstiftung.

(2) Bestreitung.

(3) was im Werk am Werk ist - . صياغة ألمانية صعب الإيفاء بها بالعربية. ذلك أنّ هيدغر يراوح بين «im Werk» ـ «في الأثر» الفني وبين «am Werk» أي قيد العمل أو يعمل بعامة. وقد نقول: «ما هو في العمل يعمل».

(4) im Werksein.

(5) Wesenheit.

(6) das unwesentliche Wesen.

(7) *ist*.

إنّ الحقيقة إنّما ينبغي التفكير فيها في معنى ماهية الحقّ. ونحن سنفكّر بها من جهة تَذكار لفظة الإغريق αληθεια من حيث هي لا ـ خفاء[1] الكائن. ألا نقدّم هنا مجرّد تغيير في استعمال الألفاظ، اللا ـ خفاء بدلا من الحقيقة، على أنّه تخصيص لهذا الأمر؟ بلا ريب يبقى ذلك في نطاق استبدال للأسماء، طالما نحن لم نجرّب ماذا ينبغي بذلك أن يكون قد حدث حتى نصير مضطرّين إلى أن نقول ماهية الحقيقة بلفظة لا ـ خفاء. [..]

[41] ولكن أنّى يكون ذلك؟ كيف تحدث الحقيقة من حيث هي هذا اللاّ ـ خفاء؟ علينا قبلُ أن نقول بشكل أوضح ماذا يعني هذا اللاّ ـ خفاء؟.

تكون الأشياء ويكون البشر والهدايا والضحايا، ويكون الحيوان والنبات، وتكون الأداة والأثر. ويقوم الكائن بالكينونة. وعبْر الكينونة تجري سُنّة[2] خفية، معلّقة[3] بين ما له صفة الآلهة[4] وما هو ضدّ الإلهي. كثير هو الكائن الذي لا يستطيع الإنسان أن يسيطر عليه. وليس بمعروف[5] منه إلّا قليل. أمّا ما هو مشهور[6] فإنّه يبقى نحوًا من التقريب، وأكثر ما تُغُلّب عليه لا يُطمأنّ إليه. أبدًا لم يكن الكائن، كما قد يمكن أن يظهر دون عناء، اقتدارنا ولا حتى تمثيلنا. فإذا فكّرنا بهذا الكلّ في المفرد[7]، أدركنا، كما يظهر، كلّ ما يكون بعامة، حتى ولو أدركناه على نحو فيه قدر من عدم الإتقان.

وعلى ذلك، فما وراء الكائن، ولكن ليس دُبُرًا عنه بل قُبُلًا نحوه، إنّما يحدث أيضًا أمر آخر؛ ففي وسط الكائن في جملته تتأيّس[8] باحة مفتوحة. ويكون

(1) die Unverborgenheit.

(2) ein Verhängnis.

(3) verhängt. من الواضح أنّ هيدغر يستفيد ههنا من النسب الاشتقاقي بين Verhängnis الذي يعني القدر والقضاء والأمر والفرض، ولكن أيضًا الطامة والواقعة والحاقة، ـ وبين verhängt الذي يعني ما هو معلّق في غير مكانه، ولكن أيضًا ما هو مفروض وملقى.

(4) das Gotthafte.

(5) erkannt.

(6) das Bekannte.

(7) in Einem.

(8) west.

ضربٌ من الجلاء[1]. وإنّه، متى فُكّر به من ناحية الكائن، لأكثر كائنيّة[2] من الكائن. هذا الوسط المنفتح ليس هو بذلك ممّا يحيط به الكائن، بل الوسط ذاته الذي يجلو[3] هو الذي يدور، كما العدم الذي لا نكاد نعرفه، حول كلّ كائن.

إنّه ليس يمكن للكائن أن يكون إلّا حين يُقيم داخل ما يجلوه[4] [42] هذا الجلاء ويخرج منه. إنّ هذا الجلاء فحسب هو الذي يهب ويكفل لنا نحن معشر البشر معبرًا نحو الكائن، الذي لسنا نحن هو، والمدخلَ إلى الكائن الذي هو نحن. بفضل هذا الجلاء يكون الكائن بقدر معيّن ومتواتر غيرَ خفيّ. وعلى ذلك حتى وهو خفيّ لا يمكن للكائن أن يكون إلّا في مضمار[5] ما يجلوه [الجلاء][6]. كلّ كائن يصادف أو يصاحب إنّما يرعى هذا التضادّ الفريد للشهود[7]، من حيث يمسك نفسه دومًا في الوقت نفسه في ضرب من الخفاء. إنّ الجلاء، الذي ضمنه يُقيم الكائن، إنّما هو عند نفسه في عين الوقت إخفاء[8]. لكنّ الإخفاء يهيمن في وسط الكائن على نحو مضاعف.

---

(1) Lichtung. لا يخفى أنّ هيدغر يزاوج على نحو لطيف بين دلالتين ثاويتين في اللفظة الألمانية: بين دلالة «النور» ـ Lichtung من الجذر das Licht أي **النور** والضوء؛ ودلالة أخرى منزاحة قليلًا إلى استعمال مجازي وبعيد لدلالة النور، حيث تدل على **الانقشاع**، كما في عبارة «das Dunkel lichtete sich»، انقشع الظلام، ومنه «تجلّت الحقيقة». بيد أنّها مشتقة من الفعل lichten الذي يعني قلّل وقلّص وخفّف، كما في عبارة «den Wald lichten»، قلّل أشجار الغابة. بحيث إنّ Lichtung بحصر المعنى تشير إلى **الفُرجة** أو البقعة الجرداء في الغابة **والصحو** أو البقعة المنقشعة في السحاب. فهي تدل على الانجلاء **والجلاء والإجلاء** والانكشاف وزوال الحجب. بذلك هي تعبير طوبولوجي عن مجال أو فسحة أو فضاء أو فرجة أو فتحة أو طاقة أو نافذة أو شرفة أو مدى، وذلك من خلال جذر بصري مُزاح عن دلالته الأصلية. هي شرط إمكان ظهور الكائنات وشرط إمكان النظر إليها في آن.

(2) seiender.

(3) lichtende.

(4) das Gelichtete.

(5) im Spielraum.

(6) des Gelichteten.

(7) des Anwesens.

(8) Verbergung.

يمتنع الكائن عنّا إلى حدّ ذلك الشيء الأحد[1] وفيما يظهر الأقلّ الذي نلتقي به في بكرة الأمر[2]، حين لم يعد يمكن لنا أن نقول عن كائن إلّا أنّه يكون. وليس الإخفاء، من حيث هو امتناع، هو في أوّل أمره ولا هو فحسب ذلك الحدّ في المعرفة في كلّ مرة، بل هو بداية جلاء المجلوّ[3]. لكنّ الإخفاء يكون أيضًا، وإنْ على نحو آخر، داخل نطاق المجلوّ. ينزلق الكائن تلقاءَ الكائن، ويسدل الواحدُ ستارًا على الآخر، ويَجُنّ[4] هذا ذاك، ويواري القليلُ الكثيرَ، وينكر الجزءُ الكلّ. ههنا لا يكون الإخفاء مجرّد امتناع[5]، بل الكائن يظّاهر جدًّا، لكنّه يعطي من نفسه غير ما هو عليه. ذلك الإخفاء[6] هو التورية[7]. لو أنّ الكائن لا يورّي عن الكائن، لما أمكننا أن نغفل عنه ونضيّعه، ولا أمكننا أن نتيه عنه ونبدّده، ولا أن نسيء تقديره بالكلية أبدًا. إنَّ الكائن من حيث هو ظاهر يمكن أن يُضلّ، فذلك هو الشرط في كوننا يمكن أن ننخدع، ولا يُعكس. وإنّه يمكن أن يكون الإخفاءُ امتناعًا أو تورية فحسب. على أنّنا نحن لا نملك أبدًا حقّ اليقين ممّا إذا كان هو أم هي. فإنّ الإخفاء يتخفّى ويورّي عن ذات نفسه. ذلك يعني: أنّ الباحة المفتوحة أثناءَ الكائن، أنّ الجلاءَ، ليس أبدًا ركحًا جاسئًا بستارة مرفوعة دومًا، عليه تدور لعبةُ الكائن. بل الجلاء لا يحدث على الأرجح إلّا من حيث هو هذا الإخفاء المضاعف. إنّ لا ـ خفاء الكائن ليس أبدًا وضعًا قائمًا أمامنا، بل هو حادثة[8]. إنّ اللاّ ـ خفاء (الحقيقة) لا هو [43] خاصية في الأشياء[9] في معنى الكائن، ولا هو خاصية في القضايا[10].

نحن نعتقد في الدائرة الضيقة للكائن أنّنا في موطننا[11]. إنّ الكائن موثوق

---

(1) bis auf jenes Eine.

(2) am ehesten.

(3) Lichtung des Gelichteten.

(4) من جنّ الليل الشيءَ ستره بظلمته.

(5) ein Versagen.

(6) Verbergen.

(7) Verstellung. يُقال في العربية «ورّى عن الشيء توريةً» بمعنى أراده وأظهر غيره.

(8) ein Geschehnis.

(9) Sachen.

(10) Sätze.

(11) heimisch.

به، مأمون، يُطمأنّ إليه[1]. وعلى ذلك فإنّ طيَّ الجلاء إنّما يجري إخفاءٌ دائم في الهيئة المضاعفة للامتناع والتورية. فما يُطمأنّ إليه هو من حيث الأساس ليس يُطمأنّ إليه؛ إنّه متجبّر[2].إنّ ماهية الحقيقة، أي اللاّ ـ خفاء، إنّما يحكمها نحوٌ من الإباء[3]. وعلى ذلك فهذا الإباء[4] ليس نقصًا أو خطأً، كما لو كانت الحقيقة لا ـ خفاءً صرفًا خلع عنه كلّ مخفيّ. إذْ لو أمكنها هذا، إذًا لما كان لها أن تكون من بعدُ هي ذاتها. إنّ من شأن ماهية الحقيقة،من حيث هي نحو من اللاّ ـ خفاء، أن يكون لها هذا الإباءُ على طريقة الإخفاء المضاعف [المشار إليه].فإنّ الحقيقة هي في ماهيتها لا ـ حقيقة. ويُقال ذلك هكذا حتى نبيّن بحدّة ربما كانت غريبة أنّ اللاّ ـ خفاء،من حيث هو جلاء، يختصّ بالإباء على طريقة الإخفاء. إنّ القضية: «أنَّ ماهية الحقيقة هي اللاّ ـ حقيقة»، في مقابل ذلك يجب ألا نعني أنّ الحقيقة قد تكون من حيث الأساس باطلا. وبالحريّ ألاّ تعني تلك القضية أنّ الحقيقة لا تكون أبدًا هي ذاتها، بل، متى تُمثّلت جدلا، هي دومًا ضدّها أيضًا. إنّ الحقيقة إنّما تتأيّس[5] على وجه الدقة بما هي ذاتها، من جهة أنّ الإباءَ الذي يُخفي[6] إنّما يمنح،من حيث هو امتناع فحسب، المصدرَ الدائم لكلّ جلاء، وعلى ذلك يمنح، من حيث هو تورية، كلَّ جلاء، شدّةَ التحيّر الذي لا يفتر. إنّه من خلال الإباء الذي يُخفي إنّما يجب أن تُسمّى داخل ماهية الحقيقة تلك الحركة المضادة، التي تثوي ضمن ماهية الحقيقة ما بين الجلاء والإخفاء. ذلكم هو تضادّ الخصام الأصلي. إنّ ماهية الحقيقة هي في ذاتها الخصام الأصلي[7]، حيث يُظفَر بذلك الوسط المفتوح، الذي فيه يقيم الكائن وانطلاقًا منه هو يعتزل في ذات نفسه.

إنّ هذا المنفتح إنّما يحدث في وسط الكائن.وهو يكشف عن سمة جوهرية[8] كنّا قد سمّيناها قبلُ. فمن شأن المنفتح أن يكون له عالمٌ وأن تكون له

(1) geheuer.

(2) un-geheuer.

(3) Verweigerung.

(4) dieses Verweigern.

(5) west.

(6) verbergenden.

(7) Urstreit.

(8) Wesenszug.

الأرضُ. لكنّ العالم ليس هو المنفتح لا غير، الذي يناظر الجلاء، والأرض ليست هي المستغلق الذي يناظر الإخفاء. بالحريّ، إنّ العالم هو جلاءُ صراط الإشارات[1] الجوهرية، الذي فيه يترتّب كلّ قرار. لكنّ كلّ قرار [44] إنّما يتأسس على أمر لم يُتغلّب عليه، مخفيّ، محيّر، وإلاّ ما كان له أن يكون قرارًا. ليست الأرضُ هي المستغلَق لا غير، بل ما ينبجس بوصفه ما ينغلق على نفسه. إنّ العالم والأرض هما في ذاتيهما أبدًا وطبقًا لماهية كل منهما خصاميان وقابلان للخصام. وإنّه من حيث هما كذلك فحسب هما يخوضان الخصامَ الذي بين الجلاء والإخفاء. فلا تسمُق الأرضُ تلقاء العالم، ولا يتأسس العالم على الأرض إلّا بقدر ما تحدث الحقيقةُ بوصفها الخصام الأصلي بين الجلاء والإخفاء. ولكن كيف تحدث الحقيقة؟ نحن نجيب: هي تحدث على أنحاء جوهرية قليلة. وأحد هذه الأنحاء التي عليها تحدث الحقيقةُ هو كينونة ـ الأثر التي للأثر، منصّبا عالمًا ومنتِجا أرضًا، كذا يكون الأثرُ هو مخاصمة الخصام، الذي فيه يُظفَر بلا ـ خفاء الكائن على الجملة، [أي] بالحقيقة.

في انتصاب المعبد تحدث الحقيقة. وذلك لا يعني أنّ ههنا شيئًا ما قد تُمُثّل ورُدَّ علينا على نحو سديد، بل أنّ الكائن على الجملة قد أُخذ إلى اللاّ ـ خفاء وأُبقي عليه فيه. أن نُبقي[2] يعني في أصله أن نرعى[3]. ففي رسوم فان غوغ تحدث الحقيقة. ذلك لا يعني أنّ ههنا شيئًا ما قائمًا أمامنا قد رُسم على نحو سديد، بل إنَّ في تجلّي[4] الكينونة ـ الأداة[5] التي للحذاء إنّما يأتي الكائن على الجملة، العالم والأرض يتلاعبان، إلى اللاّ ـ خفاء.

في الأثر تكون الحقيقة نفسها قيدَ الفعل، وليس فقط هذا الشيء الحقيقي أو ذاك. إنّ اللوحة، التي تبيّن حذاء الفلاح، والقصيدة التي تحكي النافورة الرومانية، لا تفصحان فقط، وهما على وجه الدقة لا تفصحان عن شيء، عمّا يكون هذا الكائن الفردي بما هو كذلك، بل هما تجعلان اللاّ ـ خفاء من حيث هو كذلك يحدث بالنسبة إلى الكائن على الجملة. وبقدر ما

---

(1) Weisungen.

(2) Halten.

(3) hüten.

(4) Offenbarwerden.

(5) Zeugseins.

ينبجس[1] الحذاءُ وحده على نحو أبسط وأكثر ماهية، والنافورةُ وحدها على نحو أصفى وأقلّ زخرفًا، بقدر ما يصبح كلّ الكائن، على نحو أقلّ توسّطًا وأكثر لطافة، معهما أكثر كائنيّة.على هذا النحو تكون الكينونة التي تتخفّى في ذاتها[2] مجلوّةً[3]. إنّ النور[4] الذي هو على هذه الهيئة إنّما يرتّب ظهوره داخل الأثر، وإنّ الظاهر المرتَّب في الأثر هو الجميل، فإنّما الجمال طريقة على منوالها تتأيّس[5] الحقيقة.

والآن بلا ريب، فإنّ ماهية الحقيقة هي من بعض الجهات قد أُدركت على نحو أوضح. وتبعًا لذلك قد أمكن أن يصبح أكثر وضوحًا ما هو في [45] الأثر قيد الفعل. بيد أنّ كينونة ـ الأثر التي للأثر التي هي الآن منظورة هي لا تقول لنا بعدُ شيئًا عن تلك الفعلية الأقرب إلينا والمزعجة للأثر، عن شيئية الأثر. ويظهر أنّنا كدنا من خلال مقصدنا الأوحد إلى إدراك الأثر، من حيث انتصابه ـ في ـ نفسه محضًا قدرَ الإمكان، أن نغفل بالكلية عن هذا الأمر: أنّ أثرًا ما هو دومًا أثر ما، وذلك يعني أنّه شيء معمول[6]. وإذا ما خصّص شيءٌ ما الأثرَ بما هو أثر، فهذا يصحّ على الكينونة ـ المُبدَعة[7] للأثر. ومن حيث أنّ الأثر مبدَع والإبداع يحتاج إلى وسط، انطلاقًا منه وداخله هو يبدع، فإنّ تلك الشيئية إنّما تأخذ هي أيضًا في العمل. ذلك ما لا يُتخاصَم فيه. غير أنّ السؤال يبقى على ذلك: كيف تنتمي الكينونة ـ المبدَعة إلى الأثر؟ هذا لا يقبل أن يُرفع النقاب عنه إلّا متى وُضّح أمران:

1 ـ ماذا تعني ههنا الكينونة ـ المبدَعة والإبداع في مقابل الصنع[8] والكينونة ـ المصنوعة؟.

---

(1) aufgehen.

(2) das sichverbergende.

(3) gelichtet.

(4) das Lichte.

(5) west.

(6) ein Gewirktes.

(7) Geschaffensein.

(8) Verfertigen.

2 ـ أيّة ماهية هي الماهية الأكثر باطنية للأثر ذاته، التي من طريقها فحسب يمكن أن نقدّر بأيّ وجه تنتمي الكينونةُ ـ المبدَعة إليه وإلى أيّ مدى تعيّن هذه الأخيرة كينونة ـ الأثر التي للأثر؟.

إنّ الإبداع مفكَّر فيه دومًا ههنا بالإضافة إلى الأثر. وإنّ من شأن ماهية الأثر أن تختصّ بحدوث الحقيقة. ونحن نعيّن ماهية الإبداع قبلًا من جهة صلتها بماهية الحقيقة بما هي لا ـ خفاء الكائن. إنّ انتماء الكينونة ـ المبدَعة للأثر لا يمكن أن يُنارَ[1] إلّا انطلاقًا من إيضاح أكثر أصليّة منه[2] لماهية الحقيقة. إنّ السؤال عن الحقيقة وماهيتها قد عاد على بدء[3].

نحن ينبغي علينا أن نسأل ذلك السؤال مرة أخرى، إذا كان ينبغي ألّا تبقى القضية، «في الأثر تكون الحقيقة قيد الفعل»، مجرّد ادعاء.

نحن ينبغي الآن فقط أن نسأل على نحو أكثر جوهريّة[4]: بأيّ وجه يكمن في ماهية الحقيقة نزوعٌ[5] نحو شيء ما من قبيل الأثر؟ أيّة ماهية هي ماهية الحقيقة بحيث يمكن لها أن توضع في حالة فعل[6] أو ينبغي عليها تحت شروط معيّنة أن توضع في حالة فعل، حتى تكون بوصفها حقيقة؟ وضع الحقيقة في حالة فعل[7] نحن نعيّنه على ذلك بوصفه ماهية الفن. [46] لذلك فإنّ نصّ السؤال الذي يُطرَح آخر المطاف هو:

ما الحقيقة بحيث إنّه يمكنها أن تحدث بوصفها فنًّا أو حتى ينبغي أن تحدث؟ بأيّ وجه يكون الفنّ بعامة؟.

انتهى

(1) ins Licht gestellt werden. يُنار، من أنار المسألة أوضحها ـ وعلينا أن نستلمح الصلة الخفية هنا بين هذه العبارة وبين مصطلح «Lichtung».

(2) noch ursprünglicher.

(3) kehrt wieder. ـ علينا في الحقيقة أن نقرأ هذا التعبير في صلته الخفية مع مصطلح die Kehre الذي تشكّل في هذه الفترة وشطر مسيرة هيدغر إلى شطرين.

(4) wesentlicher.

(5) ein Zug.

(6) ins Werk.

(7) das Inwerksetzen.

النصّ 2

ستّ وقائع أساسية من تاريخ الجماليات[1]

[92] ولكن ماذا يجب أن يكون السؤال عن الفن ومعرفته إنْ لم يكن «جماليات»؟، بل ماذا تعني «الجماليات»؟.

إنّ اسم «الجماليات» قد تشكّل على عين شاكلة «المنطق»[2] و«الأخلاق»[3]. وما ينبغي أن نضيفه هو دومًا επιστημη، علم. المنطق: λογικη επισημη: العلم باللوغوس λογος، بمعنى تعاليم الأقوال والأحكام من حيث هي الصورة الأساسية للفكر. المنطق: العلم بالفكر وصور الفكر وقواعد الفكر ηθικη επιστημη: العلم بالإيثوس ηθος، بالمسلك الباطني للإنسان وبالطريقة التي بها تعيّن سلوكه.

إنّ المنطق والأخلاق تقصدان في كل مرة سلوكًا إنسانيًّا وقوانينه.

على الشاكلة نفسها تكوّن لفظ «الجماليات» أو «الاستطيقا»: αισθητκη επιστημη: العلم بالسلوك الحسّي والصادر عن العاطفة[4] والإحساس الذي للإنسان ولما به يكون متعيّنًا.

إنّ ما يعيّنه الفكر، أي المنطق، وما بإزائه هو يسلك هو الحقّ.

(1) تُرجم هذا النصّ عن الأصل الألماني:

- Martin Heidegger, ***Nietzsche. Erster Band*** (Verlag Günther Neske Pfullingen, 1. Auflage, 1961) S. 92-109.

كما تمّت المقارنة مع الترجمة الفرنسية:

- Martin Heidegger, ***Nietzsche I.*** Traduit de l'allemand par Pierre Klossowski (Paris: Gallimard, 1971) pp. 78-89.

(2) Logik.

(3) Ethik.

(4) empfindungsmäβigen.

وما يعيّنه مسلكُ الإنسان وسلوكُه، أي الأخلاق، وما بإزائه هو يسلك هو الخير.

وما يعيّنه إحساسُ[1] الإنسان، أي الاستطيقا أو علم المحسوس، وما بإزائه هو يسلك، إنّما هو الجميل. إنّ الحق والخير والجميل هي موضوعات المنطق والأخلاق والجماليات.

وطبقًا لذلك، فإنّ الجماليات هي النظر في حالة الإحساس التي للإنسان في سلوكه إزاء الجميل، إنّها النظر في الجميل، من جهة ما يكون على صلة بحالة الإحساس التي للإنسان. ليس الجميلُ هو ذاته شيئًا آخر غير ما يُحدث في انكشافه هذه الحال. لكنّ الجميل يمكن أن يكون: ذاك الذي من الطبيعة وذاك الذي من الفن.[93] ومن أجل أنّ الفنّ، تبعًا لذلك، ينتج الجميل على طريقته، بقدر ما يكون الفنّ فنًّا «جميلًا»[2]، صار النظر في الفن جماليات. وبالنسبة إلى العلم بالفن والسؤال عن الفن فإنّ الجماليات هي بذلك هذا النوع من النظر في الفن، الذي ضمنه يكون من شأن السلوك الحاسّ[3] الذي للإنسان، أن يهب للجميل الذي يُتمثَّل في الفن، الحقلَ الرئيس للتعيين والتعليل، ويبقى منطلقه ومقصده. إنّ السلوك الحاسّ إزاء الفن وإزاء نتاجاته إنّما يمكن أن يكون سلوكًا إزاء إنتاجه وإزاء متعته وتلقّيه.

وبقدر ما يأتي العملُ الفني، عند النظر الجمالي في الفن، إلى التعيين بوصفه الجميل الذي يُنتجه الفنّ، فإنّ العمل أو المنتوج[4] يُتمثّل بوصفه حاملًا ومثيرًا للجميل في صلته بحالة الإحساس. إنّ العمل الفنّي هو، من حيث هو «موضوع»[5]، مُضاف إلى «ذات» ما. وما هو رئيسي بالنسبة للنظر فيه هو العلاقة ذات ـ موضوع، وبلا ريب العلاقة الحاسّة. فيصبح العمل موضوعًا[6] من جهة سطحه الموجّه للمشاهدة[7].

---

(1) das Fühlen.

(2) إشارة إلى مصطلح «الفنون الجميلة».

(3) fühlende.

(4) das Werk.

(5) Objekt.

(6) Gegenstand.

(7) Erleben.

وكما نقول عن حكم ما يستجيب لقوانين الفكر، التي يضعها المنطقُ، أنّه «منطقيّ»، كذلك بالتحديد نحن نطلق صفة «الجمالي»، التي لا تعني على الحقيقة سوى نمط النظر وطريقة البحث فيما يخصّ السلوك الحاسّ، على هذا السلوك ذاته ونتكلّم عن الشعور[1] الجمالي والحالة الجمالية. وعلى وجه الدقة، ليس حالُ الشعور «جماليًّا»، بل هو على شاكلة بحيث يمكن أن يصير موضوعًا لنظر جماليّ، هو الذي يسمّى لهذا السبب جماليات، من قِبل أنّه يرمي ببصره سلفًا إلى حالة الشعور الذي أثاره الجميل وكلّ شيء يربطه به ويعيّنه من طريقه.

إنّ اسم «الجماليات» من حيث إنّه يشير إلى النظر في الفنّ والجميل هو حديث العهد إذ هو يأتينا من القرن الثامن عشر؛ [94] لكنّ الأمر الذي يسمّيه على نحو مُصيب، هذا النوع من السؤال عن الفن وعن الجميل من زاوية حالة الشعور الذي للمستمتع والمنتِج، إنّما هو جدٌّ قديم: هو قديم قدم النظر في الفن والجميل داخل الفكر الغربي. إنّ النظر الفلسفي في ماهية الفنّ والجميل إنّما **يبدأ** بوصفه جماليات.

ما فتئ المرء في العشريات الأخيرة يسمع الشكوى من أنّ التأمّلات والبحوث التي لا حصر لها في الفن والجميل لم تؤدّ إلى أيّ شيء وأنّها لم تقدّم بالكلّية أيّ عون للولوج إلى الفن ولا إلى الخلق الفنّي أو إلى تربية فنية صلبة. ذلك بلا ريب صحيح، ويصحّ بخاصة على الشيء الذي مازال اليوم يجري تحت اسم «الجماليات». غير أنّه لا يحقّ لنا أن نأخذ المقياس ممّا هو راهن لنحكم على الجماليات وعلاقتها بالفن؛ وذلك أنّ الأمر المتعلق في الحقيقة بما إذا كان وكيف يكون عصر ما معتنقًا لجماليات ما، وما إذا كان وكيف يقف من الفنّ انطلاقًا من مسلك جماليّ ما، إنّما هو أمر حاسم بالنسبة إلى الفن والطريقة التي بها يكون الفن في هذا العصر مُشَكِّلًا للتاريخ ـ أو متخلّفًا[2] عنه.[..]

وحتى نخصّص ماهية الجماليات، ودورها في نطاق الفكر الغربي، وصلتها [95] بتاريخ الفن الغربي، فلنستشهد[3] بستّ وقائع أساسية.وبلا ريب، لا يمكن أن يكون الاستشهاد[4] بها إلّا على سبيل الإشارة فحسب.

---

(1) das Gefühl.

(2) ausbleibt.

(3) seien... angeführt.

(4) die Anführung.

1. إنَّ الفن اليوناني الكبير إنّما بقي بلا تدبّر مفكّر ومفهومي مطابق له، تدبّرًا لا ينبغي أن يكون له الدلالة نفسها مع الجماليات. كذلك، لا يعني افتقادُ هذا التدبّر المفكّر للفنّ الكبير المعاصر له أنّ هذا الفنّ قد كان «مَعِيشًا»[1] فحسب، ضمن الهيجان الغامض لـ«تجارب معيشة»[2] لم يمسسها مفهوم ولا معرفة. لم يكن لليونان، لحسن الحظّ، تجارب معيشة، بل على العكس من ذلك، كان لهم معرفة واضحة، منبثقة على نحو من الأصالة وضرب من الشغف بالمعرفة أنّهم كانوا في هذا الوضوح من المعرفة في غير حاجة إلى أيّة «جماليات».

2. إنَّ الجماليات لم تبدأ عند الإغريق إلّا في اللحظة التي دخل فيها الفن الكبير، ولكن أيضًا الفلسفة الكبرى التي تجري مجراه، في نهايتهما. في هذا الوقت، في عصر أفلاطون وأرسطو، وفي سياق عمل الفلسفة على اتخاذ هيئة لها[3]، صيغت تلك المفاهيم التي سوف تحدّ في المستقبل دائرةَ نظرِ كلّ تسآل عن الفن. فكان أوّل الأمر الثنائي المفهومي υλη ـ μορφη، materia ـ forma، مادة ـ صورة. هذا التمييز يستمدّ أصله من تصوّر الكائن، الذي أسّسه أفلاطون، بالنظر إلى مثوله أو منظره[4]: ιδεα، ειδος. وحيثما يكون الكائن مُدرَكًا بما هو كائن ومميَّزًا عن غيره من الكائنات بالنظر إلى منظره، تأتي إلى مرمى البصر دائرةُ الكائن وهيئتُه[5] بوصفهما تحديدًا خارجيًّا وداخليًّا. لكنّ ما يحدّ[6] هو الصورة وما يُحدُّ[7] هو المادة. إنّ ما أوتِي به ضمن هذه التعيينات هو ذاك الذي يبرز في محيط النظر، ما إنْ يُجرَّب العمل الفنّي بوصفه ما ينكشف من نفسه، φαινεσθαι طبقًا لـ ειδος الذي يخصه. إنّ εκφανεστατον، الكاشف عن نفسه على الأصالة والأظهر من كلّ شيء، إنما هو [96] الجميل. وعلى الطريق نحو الـ ιδεα يتقدّم العمل الفني إلى تخصيص الجميل بوصفه εκφανεστατον.

---

(1) «erlebt».

(2) «Erlebnisse».

(3) Ausgestaltung.

(4) seines Aussehens.

(5) das Gefüge.

(6) das Begrenzende.

(7) das Begrenzte.

ومع التمييز μορφη ـ υλη، الذي يهمّ الكائن بما هو كذلك، تواشَجَ مفهومٌ ثانٍ، سيكون هاديًا بالنسبة إلى كلّ تسآل عن الفن: إنّ الفنّ إنّما هو τεχνη، وإنّ المرء يعلم منذ أمد طويل أنّ الإغريق يسمّون الفنّ كما العمل اليدوي أيضًا باللفظ نفسه τεχνη وتبعًا لذلك الحرفيّ والفنّان [بعين] الاسم τεχιτης. وطبقًا للاستعمال «التقني» اللاحق للفظة τεχνη، الذي يشير بمقتضاه، على نحو غير إغريقي تمامًا، إلى طريقة في الإنتاج، فإنّ المرء يبحث أيضًا في الدلالة الأصلية والخالصة للفظة عن هذا المحتوى ويزعم أنّ τεχνη إنّما تدلّ على صناعة العمل اليدوي. وبما أنّ ما نسمّيه الفن الجميل قد كان مُشارًا إليه من قِبل الإغريق بواسطة τεχνη، فإنّه يجب، كذا يُزعَمُ، أن يتمّ إبراز ما هو يدويّ أو حتى الحطّ من شأن مزاولة الفن إلى مجرّد عمل يدوي.

ولكن بقدر ما يكون هذا الرأي الجاري مُضيئًا، بقدر ما لا يمسّ واقع الأمر إلّا قليلًا، بمعنى هو لا ينفذ إلى الموقع الأساسي الذي انطلاقًا منه عيّن الإغريق الفنَّ والعملَ الفنّي. والحال أنّ ذلك بيّن من اللفظ الأساسي τεχνη. وحتى نصيبه في دلالته الحقيقية، يحسن بنا أن نحدّد المفهوم الأصيل الذي يُضادّه. وهو لعمري أمر مُشار إليه في لفظة φυσις. نحن نترجمه بواسطة «طبيعة» ولا نتفكّر في ذلك التفكّر الوافي إلّا لمامًا. إنّ φυσις إنّما هو عند الإغريق الاسم الأوّل والجوهري للكائن ذاته وفي الجملة. وإنّ الكائن هو عندهم ما يتفتّح ويخرج ناميًا من نفسه غير مدفوع إلى شيء، ما يقفل عائدًا في ذاته ويفنى: الجبروت[1] المتنامي والعائد في ذات نفسه.

فإذا ما أخذ الإنسان يبحث في وسط الكائن (φυσις)، حيث هو معرَّض، عن ركن يظفر به ويجهّزه لنفسه، وإذا ما تصرّف[2] في سيادته على الكائن [97] على هذا النحو أو ذاك، فإنّ تصرّفه ضدّ الكائن هو محمول ومسدَّد من جهة معرفة ما حول هذا الكائن. تلك المعرفة تحمل من الأسماء τεχνη. إنّ اللفظ في أوّل أمره لم يكن أبدًا إشارة إلى «صناعة»[3] أو إنتاج، بل إلى ذلك الضرب من المعرفة الذي يحمل ويقود كلّ انبجاس إنساني في أثناء الكائن. لهذا فإنّ τεχνη هي في الأغلب الإشارة إلى المعرفة الإنسانية بإطلاق. بذلك تسوغ

(1) das Walten.

(2) vorgeht.

(3) ein Machen.

على وجه خاص بوصفها τεχνη، كلّ معرفة من شأنها أن تقود وتؤسّس تلك المناظرة[1] والسيادة على الكائن، التي في نطاقها بخاصة وبالإضافة إلى الكائن (φυσις) الذي هو بعدُ نامٍ وعلى أساسه، إنّما يتمّ إحداثُ كائن آخر وجديد وإنشاؤه، من قبيل أداة الاستعمال والأعمال الفنية. ولكن حتى ههنا لا تعني τεχνη أبدًا صناعةً أو عملًا يدويًا بما هو كذلك، بل دومًا معرفة الكائن والكشف عنه بما هو كذلك، في نمط القيادة العارفة لإنتاج ما. والآن بما أنّ صُنع أداة الاستعمال وخلق الأعمال الفنية، وكلاهما على طريقة تخصه في كل مرة، يقعان في داخل الحيّز المباشر للدازين أو الكيان[2] اليومي، فإنّ المعرفة التي تقود ضمن هكذا تفتّح وإنتاج، إنّما تسمّى في معنى جدّ خاص τεχνη. إنّ الفنّان لهذا السبب ليس τεχνης من أجل أنّه حرفيّ أيضًا، بل كذلك من أجل أنّ إنتاج العمل كما أيضًا إنتاج أداة الاستعمال، إنّما هو انبجاسة الإنسان العارف والمتصرّف في أثناء الـ φυσις وعلى أساس الـ φυσις. إنّ التصرّف الذي علينا أن نفكّر فيه على نحو إغريقي ما هو على ذلك بحاقّة[3]، بل هو استقدام[4]: ما هو بعدُ مشهود.

إنّ ماهية τεχνη قد عرفت إذًا، مع انتشار التمييز بين المادة والصورة تفسيرًا موجّهًا[5] على نحو معيّن وفقدت من قوة الدلالة الأصلية والرحبة. فلدن أرسطو ما تزال τεχνη أيضًا طريقة [98] في المعرفة، حتى وإنْ كانت واحدة من بين طرائق أخرى (قارن: السادسة من **أخلاق نيقوماخيا**). فإذا فهمنا تحت لفظة «فن» على نحو عام تمامًا كلّ نوع من القدرة الإنسانية على الإنتاج، وأدركنا علاوة عن ذلك هذه القدرة والاستطاعة على نحو أكثر أصالة بوصفها معرفة، فإنّ لفظة «الفن» هذه، إنّما تطابق أيضًا بالتحديد في دلالتها الأوسع مفهومَ[6] τεχνη اليوناني. ولكن من حيث إنَّ τεχνη قد جُعِلت بذلك صراحةً في صلة مع إنشاء الأشياء الجميلة وتمثيلها، فإنّ تدبّر الفن إنّما يرتدّ على الطريق نحو الجميل إلى حقل الجماليات. إنّ ما يوجد مستغلقًا في الحقيقة ضمن التخصيص الخارجي في

(1) Auseinandersetzung.
(2) Dasein.
(3) der Angriff.
(4) Ankommenlassen.
(5) gerichtete.
(6) Begriff.

ظاهره، بل حتى، تبعا للتمثّل الجاري، التخصيص الشاذّ للفنّ بوصفه τεχνη، إنّما هو أمر لم يظهر أبدًا إلى النور، لا عند الإغريق، ولا في وقت لاحق.

أمّا كيف تحوّل الثاني المفهومي «مادة وصورة» إلى الرسم الأخصّ لكلّ تسآل عن الفن وكلّ تعيين للعمل الفني على نحو أكثر فأكثر قربًا، وكيف حصل التمييز بين «المضمون والشكل» في النهاية على دور المفاهيم المشتركة التي ينبغي أن نضع تحتها كلّ شيء وأيّ شيء، فذلكم ما لا يجب أن يُعرَض في هذا الموضع. يكفي أن نعلم أنّ التمييز بين «المادة والصورة» يتأتّى من مجال صُنع الأدوات (وأشياء الاستعمال)، وأنّه لم يُظفر به من حيث الأصل في حقل الفنّ بالمعنى المحصور، ومن ثمّ في حقل الفنون الجميلة وأعمالها، بل هو قد نُقل إلى هنالك فحسب. وهو سبب كاف لأن يُساورنا شكّ عميق وحادّ من قدرة هذه المفاهيم على الأداء(1) في نطاق الكلام على الفن والأعمال الفنية.

3. أمّا الواقعة الأساسية الثالثة بالنسبة إلى تاريخ المعرفة بالفن، بمعنى الآن: بالنسبة إلى نشأة الجماليات وتشكّلها، فهي مرة أخرى حادثة لم تأت رأسًا من الفن ذاته ومن التدبّر له، لكنّها على الأرجح تهمّ تحوّلًا في التاريخ بتمامه. [99] إنّها بداية الأزمنة الحديثة.إنّ الإنسان ومعرفَته الحرة بذات نفسه وموقعِه في رحاب الكائن قد صارًا الآن الموضع الذي يُحسَم فيه كيف يكون من شأن الكائن أن يُجرَّب وأن يُعيَّن وأن يُهيَّأ. إنّ الرجوع إلى أحوال(2) الإنسان، إلى الطريقة التي بها يقف الإنسان ذاته من الكائن ومن نفسه، إنّما يحمل معه الآن أنّ اتخاذ الإنسان ذاته لموقف حرّ، والطريقة التي بها يجد الأشياء ويحسّ بها، وباختصار، فإنّ «ذوقه» قد أصبح الهيئة العليا للحكم على الكائن. وفي الميتافيزيقا يظهر ذلك في أنّ اليقين بكلّ كينونة وكلّ حقيقة قد صار مؤسَّسًا على وعي الأنا المفرد بذاته: *ego cogito ergo sum*. أن ـ يجد ـ المرء ـ نفسه ـ سلفًا(3) ضمن حالة خاصة، *cogito me cogitare*، إنّما يوفّر أيضًا «الموضوع»(4) الأوّل والمؤمَّن عليه في كينونته. أنا ذاتي وحالتي هما الكائن الأوّل وعلى الخصوص؛ بهذا الكائن اليقيني وطبقًا له سوف يُقاس كلّ ما يجب فيما عدا ذلك

(1) Griffvermögen.

(2) Zuständlichkeit.

(3) das Sich-selbst-vorfinden.

(4) «Gegenstand».

أن يكون من الممكن أن يُتكلّم عنه بوصفه مازال كائنًا[1]. إنّ أحوالي، وإنّ الطريقةَ التي بها أجد نفسي لدى شيء ما، إنّما هي في ماهيتها محدِّدة[2] كذلك[3] للطريقة التي بها أجد الأشياء الواقعة وكلّ ما يعرض.

بذلك فإنّ تدبّر الجميل في الفن إنّما يرتدّ الآن بطريقة حادة وحصرية إلى وجه الصلة بالحالة الشعورية للإنسان، αισθησις. ولا عجب في أنّ الجماليات في القرون الحديثة قد دُرِست وأُسِّست بما هي كذلك على نحو واعٍ بنفسه. ذلك هو أيضًا السبب الذي بمقتضاه يتكفّل[4] الاسم الآن فقط بجنس من النظر كان قد وقع الإعداد له طويلًا. إنّ «الجماليات» (الاستطيقا) يجب أن تكون في حقل المحسوسية[5] والشعور الأمر نفسَ الذي يكونه المنطق في نطاق الفكر؛ من ذلك هي تسمّى أيضًا «منطق المحسوسية».

وعلى نحو موازٍ لتشكّل الجماليات هذا والاجتهاد في توضيح الحالة الجمالية وتأسيسها [100]، وقع في داخل تاريخ الفن حادثٌ حاسم آخر. إنّ الفن الكبير وأعماله هي أمور ليست في مطلعها ووجودها التاريخي كبيرة إلّا من أجل أنّها تنجز داخل الدازين أو الكيان التاريخي للإنسان مهمّة حاسمة: لاسيما أن تجعل، على طريقة العمل[6] [الفني]، منكشفًا، ما هو الكائن في جملته، وأن تحفظ في العمل هذا الانكشاف. فليس الفن وأعماله أمورًا ضرورية إلّا من حيث هي طريق ومن حيث هي مُقام الإنسان، الذي فيه تنفتح له حقيقةُ الكائن على الجملة، بمعنى اللامشروط والمطلق. إنّ الفن الكبير ليس كبيرًا فقط قبل كل شيء بسبب الجودة العالية للشيء المبدَع، بل بسبب أنّه «حاجة مطلقة». من أجل أنّه هذا وبقدر ما هو هذا، هو يمكن أيضًا وينبغي أن يكون في الرتبة كبيرًا؛ وذلك أنّه فقط على أساس عظمة ماهيته[7] هو يخلق أيضًا لرتبة المنتوج ميدانًا[8] للعظمة.

---

(1) als seiend.

(2) maßgebend.

(3) mit.

(4) aufkommt für.

(5) die Sinnlichkeit.

(6) - in der Weise des Werkes

(7) Wesentlichkeit.

(8) einen Spielraum.

وبالتوازي مع تشكّل هيمنة الجماليات والعلاقة الجمالية بالفن كان في الأزمنة الحديثة انحطاطُ الفن الكبير بالمعنى المذكور. ولا يتمثّل هذا الانحطاط في أنّ الجودة أقلّ وأنّ الأسلوب أقصر نفَسًا، بل إنَّ الفن فَقَد ماهيته، والصلةَ المباشرة بالمهمّة الأساسية في أن يعرض المطلق، بمعنى أن ينصّبه بما هو كذلك عنصرًا محدِّدًا في حقل الإنسان التاريخي، وإنّه من هذا الموضع نحن نتصوّر الواقعة الأساسية الرابعة.

4. إنّه في اللحظة التاريخية التي بلغت فيها الجماليات أكبر ما يمكن لها من العلوّ والاتساع والصرامة، كان الفن الكبير في نهايته. إنّ اكتمال الجماليات إنّما يملك عظمته في كونها تعترف بهذا النحو من نهاية الفن الكبير بما هو كذلك وتعلن عنه. إنّ هذه الجماليات الأخيرة والكبرى للغرب هي تلك التي وضعها هيغل. إنّها مودَعة في «دروس في الجماليات» التي [101] كان قد ألقاها لآخر مرة ما بين 1828 و1829 في جامعة برلين (قارن: الأعمال ج 10، 1، 2، 3). ههنا تقع القضايا:

«كذا على الأقلّ ليس ثمّة أيّة حاجة مطلقة، لأنْ يبلغ **الفنّ** بها [المادة] إلى التشكيل»[1] (ج 10، ص 233).

«في هذه العلاقات كلها يكون الفن ويبقى، من جهة تعيّنه الأعلى، بالنسبة إلينا شيئًا من الماضي».

«إنّ الأيام الجميلة للفن الإغريقي مثل العصر الذهبي للقرون الوسطى الأخيرة إنّما هي أمور فات أوانها» (ج 1، ص15 وما بعدها).

إنّه لا يمكن للمرء أن يفنّد هذه القضايا وكلّ ما يقف وراءها من تاريخ وحادثات، بأنْ يؤاخذ هيغل على أنّه بوسعنا أن نسجّل منذ 1830 عديدًا من الأعمال التي لا يُستهان بها. فإمكانية أن تنشأ فيما بعد أيضًا أعمال فنية فردية وأن تُقدَّر تقديرًا حسنًا، هو أمر لم يكن هيغل ليدّعي إنكاره أبدًا. إنّ واقع أنّ هكذا أعمالًا فردية لم تعد أعمالًا إلّا في دائرة المذاق الفني لبعض طبقات الشعب، هو أمر لا يتكلّم ضدّ هيغل بل بالتحديد لصالحه. إنّ ذلك دليل على أنّ الفنّ قد خسر القدرةَ على المطلق وقدرتَه المطلقة. إنّه انطلاقًا من هنا سوف يُعيّن

(1) Darstellung.

الفن ونوع المعرفة به في القرن التاسع عشر. وهذا ما قد يُتبيَّن تبيّنًا مختصرًا في نقطة خامسة.

5. إنَّ القرن التاسع عشر ـ بالنظر إلى انحطاط الفنّ من جهة ماهيته ـ قد تجرّأ مرة أخرى على محاولة «العمل الفنّي الكامل»[1]. هذا الجهد قد ارتبط باسم ريتشارد فاغنر[2] وليس من الصدفة أنّ هذا الجهد لم ينحصر عند خلق الأعمال التي يجب أن تخدم هذا الغرض. بل هو مصحوب ومدعّم **بتأمّلات** أساسية وكتابات مطابقة[3]. ولتُذكَر أهمّها: «الفن والثورة» 1849؛ «العمل الفني في المستقبل» 1850؛ «الأوبرا والدراما» 1851؛ الفن الألماني و[102] السياسة الألمانية» 1865. إنّه ليس من الممكن هنا ولو على سبيل التقريب أن نأتي على إيضاح الوضع الروحي والتاريخي المعقّد والمضطرب لأواسط القرن التاسع عشر. ففي العشرية ما بين 1850 و1860 وقع تواشجٌ مرة أخرى، وبنحو من النفاذ المثير: بين التقليد الأصيل والمحافَظ عليه جيّدًا للحقبة الكبرى للحركة الألمانية وبين الجدب والانبتات الخفيان للكيان [الإنساني]، كما سيظهران إلى النور بالكلية في سنوات تأسيس [الإمبراطورية][4]. وليس يمكن أبدًا للمرء أن يفهم هذا القرن المريب عن طريق وصف لتعاقب فتراته.[..]

نحن ينبغي علينا هنا، أن نكتفي بإشارة تبقى هي بدورها محدودة بالاستشكال الهادي عندنا؛ فبالنسبة إلى الموقع التاريخي للفن يبقى الاجتهاد نحو «العمل الفني الكامل» أمرًا جوهريًا. فمجرّد الاسم هو ذو علامة خاصة. إنّه يعني مرة أولى: أنّ الفنون لا يجب منذ الآن إلّا تُحقَّق الواحد بجانب الآخر، بل أن تتّحد في عمل **واحد**. ولكن في ما وراء هذا التوحيد العددي والكمّي[5] إنّما يجب أن يكون العمل الفنّي احتفالا بجماعة الشعب، أي ضربًا من «الـ»دين[6]. إنّ الفنون المحدِّدة هي عندئذ الشعر والموسيقى. وطبقًا لهذا الغرض، كان على الموسيقى أن تكون وسيلة، للرفع من شأن الدراما؛ لكن في الواقع تحوّلت

(1) «Gesamtkunstwerkes».

(2) Wagner.

(3) entsprechende.

(4) Gründerjahren.

(5) mengenmäβige.

(6) «die» Religion.

الموسيقى في هيئة الأوبرا إلى فنّ مخصوص. إنّ الدراما لا تملك وزنها وماهيتها في الأصالة الشعرية، بمعنى في الحقيقة المجسّمة في العمل اللغوي، بل في الطابع المسرحي لما هو مُقدَّم وللبهرجة العظيمة.فلا يصلح فنّ العمارة إلّا من حيث بناء المسرح[1]، ولا يصلح الرسم إلّا على جهة الكواليس ولا يصلح [الفن] التشكيلي إلّا من حيث هو عرض لحركات الممثّل. أمّا الشعر واللغة فهما [103] يظلّان دون القوة المُشكِّلة الجوهرية والحاسمة للمعرفة الأصيلة. قد أرادوا سيادة الفن بما هو موسيقى، ومن ثمّ سيادة الحالة الشعورية البحتة: جنون الحواس وتبرّجها[2]، المعركة الكبرى، القشعريرة المباركة للذوبان في اللذة، الانغماس في «بحر التناسق الذي لا قرار له»، الغوص في النشوة، التحلّل في الشعور المحض بوصفه خلاصًا؛ و«المعيش» بما هو كذلك الذي صار فصل المقال. لم يعد العمل غير مثير للمعيش. إنّ كلّ ما هو للتشكيل يجب ألّا يفعل إلّا بوصفه صدارة وواجهة، لا يهدف إلّا إلى الانطباع والمفعول وإرادة التأثير والتهييج: «مسرح». المسرح وجوقة الإنشاد هما ما يعيّن الفنّ. [..]

[104] ههنا يفصح التصوّرُ الجوهري للعمل الفني الكامل عن نفسه من دون أدنى شك: حَلُّ كلّ ما هو ثابت في الليّن السائل ورائق الانطباع والعائم والغائم؛ الذي لا ضابط له، بلا قانون ولا حدّ ولا وضوح ولا تعيّن، ليل لا يُسبَر في محض هاوية. وبعبارة أخرى: يجب على الفنّ أن يصبح من جديد ومرة أخرى حاجة مطلقة. لكنّ المطلق لم يعد يُجرَّب الآنَ إلّا بوصفه اللامتعيَّن المحض، بوصفه التحلّل التام في الشعور البحت، المحلّق الهاوي في العدم. ولا عجب أنّ فاغنر قد وجد في العمل الرئيس لشوبنهاور، الذي اشتغل عليه في إسهاب أربع مرات متتالية، التصديق والإيضاح الميتافيزيقي لفنّه.[..]

[106] لكنّ ما يهمّ الآن وحده في ذلك هو السؤال عمّا إذا وكيف[3] مازال الفنُّ مُرادًا ومعروفًا[4] بوصفه تهيئة وصيانة حاسمة للكائن في جملته. وهو سؤال قد أُجيب عنه عبْر الإشارة إلى محاولة العمل الفني الكامل من طريق الموسيقى، وإخفاقه الذي لا مردّ له. إنّ معرفة الفن قد تحوّلت [107] في القرن

(1) als Theaterbau.

(2) die Brunst.

(3) ob und wie.

(4) gewusst.

التاسع عشر تبعًا للعجز المتنامي عن المعرفة الميتافيزيقية إلى تجريب واستكشاف للوقائع البحتة لتاريخ الفن. وما كان في عصر هردر[1] وفينكلمان[2] في خدمة تدبّر كبير للكيان التاريخي لنفسه، صار الآن يُمارَس لمشيئته الخاصة، لاسيما باعتباره اختصاصًا[3]؛ فإذا بالمبحث الحقيقي لتاريخ الفن قد بدأ - أمّا وجوه مثل ياكوب بوركهاردت[4] وهـ. تان[5]، والتي هي متباينة تمامًا فيما بينها، فليس تقبل بلا ريب أن تُقاس بمقياس ممارسة الاختصاص. إنّ البحث في الشعر قد انتقل إلى حقل الفيلولوجيا [..]. وتحوّلت الجماليات إلى نحو من علم النفس العامل على منوال علوم الطبيعة، بمعنى قد أُخضعت حالات الشعور إلى التجريب والملاحظة والقيس من أجل ذاتها بوصفها وقائع حادثة؛ وهنا أيضًا كان فر. تيودور فيشر[6] وو. دلتاي[7] استثناءات، محمولة وموجّهة في ضوء تراث هيغل وشيلر[8]. إنّ تاريخ الشعر والفنّ التشكيلي إنّما يتمثّل في أنّه يمكن أن يتمّ حولهما علمٌ، يستخرج المعارف الهامة للعيان ويبقي في الوقت نفسه أدبًا للفكر[9] يقظًا. إنّ تهذيب هذه العلوم يسوغ بوصفه الفعلية الأصيلة للـ«روح». إنّ العلم ذاته، كما هو حال الفن، ظاهرة وحقل للنشاط الثقافي. ولكن حيثما لا يكون «الجمالي» موضوعًا للبحث، على أنّه يعيّن موقف الإنسان، ههنا تتحوّل الحالة الجمالية إلى حالة ممكنة بجانب حالات أخرى، من قبيل الحالة السياسية أو العلمية؛ إنّ «الإنسان الجمالي» هو نبتة[10] القرن التاسع عشر. [..]

[108] بيد أنّ الثقافة ينبغي أن توجد، من أجل أنّ الإنسان يجب أن يتقدّم - إلى أين؟، لا أحد يعلم ولم يعد أحدٌ ليسأل أيضًا على محمل الجدّ. إنّه ما

(1) Herder.

(2) Winkelmann.

(3) - das Fach.

(4) Jakob Burckhardt.

(5) H. Taine.

(6) Fr. Theod. Vischer.

(7) W. Dilthey.

(8) Schiller.

(9) eine Zucht des Denkens.

(10) ein Gewächs.

يزال للمرء فضلًا عن كل ذلك «مسيحيتُه» وكنيستُه، التي صارت بعدُ في جوهرها سياسية أكثر منها دينية.

إنّ العالم قد بات منظورًا ومقدَّرًا طبقا لقوة فعله في إحداث الحالة الجمالية. وإذا بالإنسان الجمالي يعتقد نفسه في مأمن ومُبرَّرًا في مجموع ثقافة ما.

ولكن ما يزال في كل ذلك حماس كبير وعمل كثير، وفي بعض الأحيان ذوق أيضًا وحرص أصيل.ومع ذلك يظلّ ذلك ضربًا من الواجهة فقط لتلك الحادثة التي كان نيتشه هو أوّل من تعرّف إليها وعبّر عنها في تمام وضوحها، حادثة العدمية. بذلك نحن نأتي إلى الإدلاء بالواقعة الأساسية الأخيرة، التي لنا بعدُ بمضمونها بعض معرفة، ولكنها تحتاج الآن إلى التعيين الصريح.

6. إنّ ما صرّح به هيغل في شأن الفن ـ أنّه قد خسر القدرة على التهيئة والصيانة الحاسمة للمطلق ـ قد أقرّه نيتشه بالنسبة إلى «القيم العليا»، من دين وأخلاق وفلسفة: تخلّف وفقدان القوة والوصل الخلاّق في تأسيس الكيان الإنساني ـ التاريخي على الكائن في جملته.

ولكن في حين أنّ الفنّ عند هيغل، وذلك على خلاف الدين والأخلاق والفلسفة، قد آل إلى العدمية، وصار شيئًا ماضيًا وبلا فعل، فإنّما في الفنّ بحث نيتشه عن الحركة المضادة. وعلى الرغم من التلفّت الجوهري عن فاغنر، فإنّه ينكشف هاهنا تأثيرُ [109] الإرادة الفاغنيرية التي تنشد «العمل الفني الكامل». وفي حين أنّ الفنّ عند هيغل قد تحوّل، من حيث هو شيء ماض، إلى موضوع للمعرفة التأمّلية العليا، وفي حين أنّ جماليات هيغل قد هيّأت لميتافيزيقا الروح، فإنّ تدبّر نيتشه للفن قد تحوّل إلى «فسيولوجيا الفن».

فضمن مقالته الصغيرة «نيتشه ضدّ فاغنر» لسنة 1888 قال نيتشه: «إنّ الجماليات ليست شيئًا آخر سوى فسيولوجيا مطبّقة». إنّها بذلك لم تعد حتى «سيكولوجيا» كما كان الأمر في القرن التاسع عشر، بل أصبحت بحثا على منوال علوم الطبيعة في أحوال الجسد[1] وأفعاله وأسبابها المثيرة لها.

ينبغي علينا أن نضع هذا الأمر الواقع نصب أعيننا دون أيّ ارتياب: الفنّ في تعيّنه التاريخي من جهة كونه الحركة المضادة إزاء العدمية؛ ومن جهة أخرى، المعرفة بالفنّ من حيث هي «فسيولوجيا»؛ لقد سُلِّم الفنُّ إلى التفسير على منوال

(1) Leibzustände.

علوم الطبيعة، وأُلقي به في ميدان علم الوقائع[1]. ههنا في الواقع، بلغ التفكير في السؤال الجمالي حول الفن إلى النهاية من حيث نتائجه الأخيرة. وصار على الحالة الشعورية أن تُردّ إلى مثيرات عصبية وإلى أحوال الجسد.

بذلك تمّ توضيح الموقف الأساسي الذي صرّفه نيتشه إزاء الفنّ من حيث هو فعلية تاريخية وفي الوقت نفسه بيان طريقة معرفته وإرادة المعرفة[2] التي له عن الفن: الجماليات من حيث هي فسيولوجيا مطبّقة. لكنّ الأمرين قد وجدا مرتبتهما من المساق الكبير لتاريخ الفن في صلتهما بالمعرفة التي عنهما في كل مرة.

انتهى

(1) Tatsachenwissenschaft.

(2) Wissenwollens von der Kunst.

النصّ 3

في آداب الكينونة[1]

[53] نحن لم نتفكّر بعدُ في ماهية الفعل[2] على نحو حاسم كفايةً؛ فإنّ المرء لا يعرف الفعل إلّا من حيث هو ما يُحدث[3] مفعولًا. أمّا فعليّته فتُقدَّر بحسب منفعته. أن ننجز يعني: أن نبسط شيئًا ملءَ ماهيته، أن نبلغ إليها، *producere*[4]. فليس يُنجَزُ بذلك على وجه الخصوص إلّا ما يكون بعدُ. والحال أنّ ما «يكون» قبل كلّ شيء هو الكينونة. إنّ الفكر يُنجِز نسبةَ الكينونة إلى ماهية الإنسان. وهو لا يصنع هذه النسبة ولا يُحدثها. بل الفكر يرفعها فحسب إلى الكينونة، بوصفها ما هو موكَّل به[5] هو ذاته من قِبل الكينونة. ربّ هبة تكمن في أنّه إنّما في الفكر تأتي الكينونةُ إلى اللغة. فإنّ اللغة هي مسكن[6] الكينونة. وإنّما في هذا السكن[7] يُقيم الإنسان. إنّ المفكّرين والشعراء همْ السّاهرون[8] على هذا

(1) نقل هذا النص من المصدر الأصلي التالي:
- M. Heidegger, ***Platons Lehre von der Wahrheit***. *Mit einem Brief über den «Humanismus»* (Bern: Verlag A. Francke AG., 1947).

كما تمّت المقارنة مع الترجمة الفرنسية الواردة مقابلة للنص الألماني ضمن:
- ***Lettre sur l'humanisme*** *(Über den Humanismus)*. Texte allemand et traduction française de Roger Munier. Collection bilingue (Paris: Aubier, 1983, 3e édition).

(2) das Handeln.

(3) das Bewirken.

(4) باللاتينية في النص.

(5) übergeben.

(6) das Haus.

(7) Behausung.

(8) die Wächter.

السكن. إنّ سهرهم[1] هو ما يُنجز تجلّي[2] الكينونة، من جهة ما يحملون هذا التجلّي إلى كَلِم اللغة وكانوا عليه في اللغة حافظين. وليس يصير الفكرُ في المقام الأوّل فعلًا[3]، بسبب أنّه قد نجم عنه مفعول ما أو أنّه أصبح مُطبّقًا. فإنّما الفكر يفعل من حيث هو يفكّر. وربّما كان هذا الفعلُ هو الأبسط وفي الوقت نفسه الأعلى، من أجل أنّه يختصّ بنسبة الكينونة إلى الإنسان. والحال أنّ كلّ مفعول إنّما ينبني[4] في الكينونة وينبعث إلى الكائن. أمّا الفكر فهو، على الضدّ من ذلك، يقبل دعوةَ الكينونة إليه، حتى يقول حقيقةَ الكينونة [54]. إنّ الفكر ينجز هذا القبول[5]، وإنّ الفكر هو الالتزام من قِبل الكينونة بالكينونة[6]. (..) والفكر هو ليس فقط الالتزام في الفعل[7] بالكائن ومن أجله في معنى الشيء الفعليّ[8] الذي من شأن وضعية حاضرة، بل الفكر هو الالتزام[9] عبر حقيقة الكينونة ومن أجلها. تلك التي لم يمض تاريخُها قطّ، بل هو يوشك دومًا أن يحدث. إنّ تاريخ الكينونة يجرّ ويعيّن كلّ ظرف وكلّ وضعية إنسانية[10]. (..)

[66] إنّ الميتافيزيقا منغلقة دون الإقرار الجوهري[11] البسيط بأنّ الإنسان لا يتأيّس[12] في ماهيته إلّا من جهة ما يُدعى من قِبل الكينونة. فإنّما من طريق هذه الدعوة هو «له»[13] أن يعثر على ما ضمنه تسكن ماهيتُه. إنّه من طريق هذا السكن فحسب هو «يملك»[14] «اللغة» بوصفها السكن الذي يحفظ العنصر

(1) das Wachen.
(2) die Offenbarkeit.
(3) Aktion.
(4) beruht.
(5) Lassen.
(6) هذه العبارة «الالتزام من قِبل الكينونة بالكينونة» وردت بالفرنسية في النص الألماني.
(7) هذه العبارة «الالتزام في الفعل» وردت بالفرنسية في النص الألماني.
(8) das Wirklische.
(9) بالفرنسية في النص الأصلي.
(10) هذه العبارة «ظرف ووضعية إنسانية» وردت بالفرنسية في النص الأصلي.
(11) Wesensbestand.
(12) west.
(13) hat.
(14) hat.

الوجدي[1] لماهيته. إنّ الوقوف في [67] جلاء الكينونة هو ما أطلق عليه اسم التوجّد[2]. وليس سوى الإنسان خُصَّ بأنْ يكون على هذا النحو. إنّ التوجّد متى فُهِم على هذه الشاكلة هو ليس أساس إمكان العقل والحساب فحسب[3]، بل التوجّد هو ما ضمنه تحفظ ماهيةُ الإنسان مصدر مصيرها.

إنّ التوجّد لا يقبل أن يُقال إلّا عن ماهية الإنسان، بمعنى لا يقبل أن يُقال إلّا عن الطريقة التي للإنسان في أن «يكون»؛ وذلك أنّه وحده الإنسان، بقدر ما تسعفنا التجربة، منغمس في قدَر التوجّد. ولهذا السبب لا يمكن أبدًا للتوجّد أن يُفكَّر فيه بوصفه نمطًا مخصوصًا من بين أنماط أخرى من شأن الكائن الحيّ، متى فرضنا أنّ شأن الإنسان هو أن يفكّر في ماهية كينونته، وليس فقط أن يُخبر عن هيئته وحركته من طريق دراسة الطبيعة والتاريخ. وعلى هذا النحو فإنّ ما ننسبه إلى الإنسان بالمقارنة مع «الحيوان» إنّما يتأسّس هو ذاته في ماهية التوجّد. إنّ جسد الإنسان هو من حيث ماهيته شيء مغاير لجهاز عضوي حيواني. [..] [67] أيض

[82] وإذا فرضنا أنّ الإنسان قد أمكن له في المستقبل أن يفكّر في حقيقة الكينونة، فإنّه سوف يفكّر فيها انطلاقًا من التوجّد. ومن حيث هو متوجِّد[4] فهو يقف في قدر الكينونة. إنّ توجّد الإنسان هو،من حيث هو توجّد، تاريخيٌّ، ولكن ليس في المقام الأوّل، أو فحسب، من أجل أنّه مع الإنسان والأشياء الإنسانية تحدث[5] أمورٌ شتّى في مجرى الزمان؛ فبسبب أنّ الأمر يتعلق بالتفكير في توجّد الدازين [أو الكيان الإنساني]، كان من الجوهرّي جدًّا بالنسبة إلى الفكر، في **الكينونة والزمان**، أن يجرّب ويمتحن[6] تاريخيّة الدازين.

ولكن ألمْ نقل في **الكينونة والزمان** (ص212)، حيث تمّ الإفصاح عن

---

(1) das Ekstatische.

(2) في نصوص الثلاثينات أخذ هيدغر يرسم العبارة الألمانية «Existenz» على نحو مخصوص هكذا «Ek-sistenz». والقصد هو التدليل على الطابع «الاكستاطيقي»أو الوجدي للكيان، أي معنى «الخروج» والوجود «في الخارج» دون أيّ باطنية كاذبة؛ فالمعنى هو «الكيان في الخارج» أو «الخروج إلى الكيان» من أجل الوقوف في رحاب الكينونة وتاريخ الكينونة، بقطع النظر عن أيّ صعيد خاص بالكائن.

(3) ratio.

(4) Ek-sistierend.

(5) geschieht.

(6) erfahren wird.

حرف «ثمّة»[1]: «إنّه ليس ثمّة كينونة إلّا طالما يكون الدازين»؟ بلا ريب. ذلك يعني: إنّه طالما يتملّك[2] جلاءُ الكينونة، فإنّ الكينونة تملّك نفسها[3] للإنسان. ولكن أنّ الهُناك[4]، أي الجلاء من حيث هو حقيقة الكينونة ذاتها، يتملّك، فذلك من أمر[5] الكينونة ذاتها. فهو قدرُ[6] الجلاء. على أنّ القضية لا تعني أنّ دازين الإنسان في المعنى التقليدي للوجود (existentia)، والمفكَّر فيه حديثًا بوصفه فعليّة «الأنا أفكّر»[7]، قد يكون ذلك الكائن الذي بواسطته فحسب تُخلَق الكينونة. لا تنصّ القضية على أنّ الكينونة من صنع الإنسان؛ ففي مقدّمة **الكينونة والزمان** (ص 38) ورد على نحو بسيط وواضح وبالخطّ الغليظ: «إنّ الكينونة هي المتعالي البحت»[8]. وكما أنّ انفتاح القرب في المكان يجّاوز حدّ[9] كلّ شيء قريب وبعيد، متى نظرنا إليه انطلاقًا من هذا الشيء، كذلك الكينونة هي في ماهيتها أوسع [83] مدى من أيّ كائن، من أجل أنّها هي الجلاء ذاته. عندئذ وطبقًا للمنطلق الذي هو في أوّل الأمر لا مردّ له، المنطلق الخاص بالميتافيزيقا المهيمنة إلى حدّ الآن، كانت الكينونة مفكَّرًا فيها انطلاقًا من الكائن. وإنّه من طريق جهة نظر كهذه فحسب إنّما يقع تبيّن الكينونة ضمن تجاوز ما وبوصفها هذا التجاوز.

هذا التعيين التمهيدي «الكينونة هي المتعالي البحت» يستجمع[10]، في قضية بسيطة، الطريقةَ التي بها كانت تنجلي[11] ماهيةُ الكينونة للإنسان إلى حدّ الآن (..). [84] إنّ الكينونة تنجلي للإنسان ضمن استشراف[12] اكستاطيقي. وعلى ذلك فهذا الاستشراف لا يخلق الكينونة.

---

(1) es gibt.

(2) sich ereignet. يتملّك، أي يبسط ملكه أو يدير الكينونة بوصفها ملكوتًا (Ereignis).

(3) übereignet.

(4) das Da.

(5) die Schickung.

(6) das Geschick.

(7) ego cogito.

(8) das transcendens schlechthin.

(9) übersteigt.

(10) zusammennehmen.

(11) lichtete.

(12) Entwurf.

بل فضلًا عن ذلك إنّ الاستشراف هو في ماهيته استشراف ملقى به[1]. فإنّ المستشرِف في فعل الاستشراف ليس هو الإنسان، بل الكينونة ذاتها هي التي تقدّر[2] الإنسانَ ضمن توجّد الدازين بوصفه ماهيةً. هذا القدَر يبسط ملكوته بوصفه جلاء الكينونة، بل هو الكينونة ذاتها. إنّه يمنح القربَ إلى الكينونة. وضمن هذا القرب، في جلاء «الهُناك»، يقيم الإنسان بوصفه الكائن المتوجِّد، دون أن يكون اليوم قادرًا بعدُ على أن يجرّب هذا المُقام على نحو خاص وأن يضطلع به. إنّ القرب الذي «من شأن»[3] الكينونة، الذي هو ذاته «الهُناك» الخاص بالدازين، هو ما كنّا، في الخطاب حول نشيد هلدرلين (1943) «*Heimkunft*» مفكَّرًا فيه انطلاقًا من **الكينونة والزمان**، قد أسميناه «المَوطِن»[4]، وقد أخذناه ممّا قاله المنشد[5] في شعره ومن تجربة نسيان الكينونة. إنّ هذا اللفظ مفكَّر فيه هنا في معنى متعلّق بالماهية، لا هو وطنيّ[6] ولا قوميّ[7]، بل خاص بتاريخ الكينونة[8]. بيد أنّ ماهية الموطن إنّما هي مسمّاة في الوقت نفسه بغاية التفكير في غربة[9] الإنسان الحديث عن موطنه انطلاقًا من ماهية تاريخ [85] الكينونة. وإنّ آخر من جرّب هذه الغربة هو نيتشه. وما كان له أن يعثر داخل الميتافيزيقا على مخرج آخر منها إلّا قلب الميتافيزيقا. على أنّ ذلك كان بلوغَ الغاية في اليأس من المخرج[10]. وعلى ذلك فإنّ هلدرلين قد كان، بشعره عن «العودة إلى الموطن»، منشغلًا بأن يهتدي «أهلُ بلاده» إلى ماهيتهم. وربّ ماهية لا يبحث عنها أبدًا في أنانيّة شعب ما، بل هو يرى إليها من طريق الانتماء إلى قدر الغرب. لكنّ الغرب[11] أيضًا ليس مفكَّرًا فيه على نحو جهويّ بوصفه المغرب[12] في مقابل المشرق، ولا بوصفه أوروبا فحسب، بل

(1) geworfener.

(2) schickt.

(3) des.

(4) die Heimat.

(5) der Sänger.

(6) patriotisch.

(7) nationalistisch.

(8) seinsgeschichtlich.

(9) die Heimatlosigkeit «الغربة عن الموطن» عبارة مركبة قصدًا للجمع بين العلاقة الماهوية بالموطن وفقدانه وغيابه والبعد عنه في آن.

(10) Ausweglosigkeit.

(11) das Abendland.

(12) Occident.

على جهة تاريخ العالم بالقربِ من الأصل. ونحن لم نبدأ في التفكير في الصلات الدفينة مع الشرق إلّا لماما، تلك التي صارت في شعر هلدرلين كلاما. (..) إنّ موطن هذا المُقام التاريخي هو القرب من الكينونة.

فهل يتقرّر إلّا في هذا القرب ما إذا وكيف امتنع[1] الإله والآلهة، وإذا سجى الليلُ، ما إذا وكيف يبزغ يومُ المقدّس[2]، ما إذا وكيف يمكن في فجر المقدّس أن يبدأ ظهورُ الإله والآلهة من جديد. بيد أنّ المقدّس، الذي هو وحده فضاءُ ماهيةِ الإلوهية [86]، التي هي ذاتها وحدها أيضًا ما يمنح البُعد الخاص بالآلهة والإله، إنّما لا يأتي إلى العيان إلّا متى كانت الكينونة، قبلُ وضمن تهيّؤ طويل، قد أخذت في الجلاء، وجُرِّبت في حقيقتها. كذا فقط، انطلاقًا من الكينونة، إنّما يبدأ التغلّب على غربة الموطن، التي فيها يضلّ ليس فقط بنو الإنسان، بل ماهية الإنسان.(..)

[89] إنّه بالنظر إلى غربة الموطن التي في صلب ماهية الإنسان إنّما يتبيّن القدرُ المُقبل للإنسان، بالنسبة إلى الفكر من جهة تاريخ الكينونة، في أنّ عليه أن يهتدي ضمن حقيقة الكينونة وأن يضع نفسه من أجل هذا الاهتداء على الطريق. كلّ قومية هي من حيث الميتافيزيقا نزعة انثروبولوجية ومن حيث هي كذلك هي نزعة ذاتية. والقومية لا تُتجاوز بمجرّد الأمميّة[3]، بل تُوسَّع فقط ويُسمى بها إلى نسق جامع. (..) فحيثما كان الإنسان، مقصيًّا عن حقيقة الكينونة، هو يدور حول نفسه كحيوان عاقل[4].

لكنّ ماهية الإنسان تتمثّل في كونه أكثر من مجرّد إنسان، من حيث أنّ هذا الأخير متمثَّل بوصفه كائنًا حيًّا عاقلًا. «أكثر» لا ينبغي هنا أن تُفهَم على جهة الزيادة، كأنّ التعريف التقليدي للإنسان يجب أن يبقى التعريف الأساسي [90]، ثمّ يُوسَّع بأن نضيف إليه صفة الوجودي[5] فحسب. إنّ «الأكثر» يعني: أكثر أصليّة ومن ثَمَّ، أكثر ماهويّة في الماهية. لكنّ اللغز ينكشف هنا: إنّ الإنسان هو في حالة الملقى به[6]. ذلك يعني، أنّ الإنسان، بما هو الاستشراف المضادّ للكينونة على جهة التوجّد، إنّما يكون بوصفه أكثر من الحيوان العاقل بقدر ما هو أقلّ في

(1) sich versagen.

(2) der Tag des Heiligen.

(3) Internationalismus.

(4) animal rationale. باللاتينيّة في النص الأصلي.

(5) Existenziell.

(6) Geworfenheit.

علاقته بالإنسان الذي يتصوّر نفسه من طريق الذاتية. ليس الإنسان سيّد الكائن، بل الإنسان هو راعي الكينونة. وفي هذا «الأقلّ» لا يخسر الإنسان، بل يربح، من جهة ما يحظى بحقيقة الكينونة. إنّه يربح الفقر الجوهري للراعي، الذي وقارُه أنْ تناديه الكينونة للحفاظ على حقيقتها. ربّ نداء إنّما يأتي كأنّه استشراف، منه انبثقت حالة الملقى به التي للدا - زين[1]. إنّ الإنسان، في ماهيته التي له على جهة تاريخ الكينونة، هو الكائن الذي تتمثّل كينونته، من حيث هي توجّد، في كونه يُقيم بالقرب من الكينونة. إنّ الإنسان هو جَارُ الكينونة.(..)

[104] وقد سألني، توًّا بعد أن ظهر كتاب **الكينونة والزمان**، صديق حدثٌ في العمر قائلًا: «متى تكتبون كتابًا في الأخلاق؟»[2]. ههنا حيث تكون ماهية الإنسان مفكَّرًا فيها بهذا القدر من الماهوية، نعني بواسطة السؤال عن حقيقة الكينونة فحسب، ولكن حيثما لا يُرفع الإنسان على ذلك إلى مركز الكائن، إنما ينبغي أن ينبجس التشوّق[3] إلى أمر ملزم[4] وإلى قواعد من شأنها أن تقول كيف يجب على الإنسان المجرَّب من طريق التوجّد[5] نحو الكينونة أن يحيا بشكل قَدَري[6]. إنّ الرغبة في الأخلاق إنما تُلحّ حثيثًا على الوفاء بها بقدر ما تزداد حيرةُ الإنسان الظاهرة، والخفية ليست بأقلّ منها، في الأمر الذي لا قياس له. إنّه نحو الوصْل بواسطة الأخلاق قد ينبغي أن نولي كل عناية، حيث إنّ إنسان التقنية المسلَّم إلى الوجود الجماهيري[7] قد لا يمكن أن يُحمَل مرة أخرى إلى استقرار موثوق به إلّا عبر استجماعٍ وترتيبٍ لخطّته و[105] فعله في جملته ملائم للتقنية.

من يحقّ له أن يسهو عن حالة الفاقة هذه؟ ألّا يجب علينا أن نُبقي ونؤمّن على الصلات القائمة، حتى ولو كانت تشدّ ماهية الإنسان على نحو ما يزال دون الغرض وفي مجرّد الراهن[8]؟ أجل، ولكن هل هذه الفاقة تُعفي الفكرَ من أن يستذكر في كل مرة هذا الذي يبقى ما يدعو إلى التفكير بخاصة، والذي، من جهة

(1) Da-sein.
(2) eine Ethik.
(3) das Verlangen.
(4) einer verbindlichen Anweisung.
(5) Eksistenz.
(6) geschicklich.
(7) das Massenwesen.
(8) im bloss Heutigen.

ما هو الكينونة قبل كل كائن، هو الكفالة والحقيقة؟، وهل ما يزال ممكنًا للفكر أن يواصل التملّص من التفكير في الكينونة، بعد أن كانت محجوبة في نسيان طويل وعلى ذلك أعلنت عن نفسها في لحظة العالم الراهنة عبر تزعزع كل كائن؟.

قد ينبغي، قبل أن نحاول تحديد العلاقة بين الانطولوجيا والإتيقا على نحو أكثر دقة، أن نسأل عمّا تكون الانطولوجيا والإتيقا ذاتيهما. فقد صارت ثمّة حاجة للبحث في ما إذا كان يمكن للأمر المُسمّى في العنوانين أن يبقى موافقًا أو قريبًا ممّا هو موكول به للفكر الذي يكون عليه،من جهة ما هو فكر، أن يفكّر قبل كل شيء في حقيقة الكينونة.

على أنّه إذا كان يجب أن تصبح الانطولوجيا كما الإتيقا مع كل فكر متأتٍّ من الصناعات أمرًا لاغيًا ومن ثمّ أن يصبح فكرنا أكثر صناعية، فكيف يكون الأمر مع السؤال عن العلاقة بين صناعتَيْ الفلسفة المشار إليهما؟.

لقد استُحدثت الأخلاق مع المنطق والفيزياء لأوّل مرة في مدرسة أفلاطون. وقد نشأت هذه الصناعات في الزمن الذي تحوّل فيه الفكر إلى فلسفة [106]، أمّا الفلسفة فقد صارت إلى επιστημη (علم)، وصار العلم ذاته إلى قضية من شأن المدرسة ومؤسسة التدريس. وفي المرور عبر الفلسفة المفهومة هكذا نشأ العلم وزال الفكر. وما كان المفكّرون قبل ذا الزمان يعرفون منطقًا ولا أخلاقًا ولا فيزياء. وعلى ذلك ليس فكرُهم مخالفًا للمنطق ولا مخالفًا للأخلاق. لكنّهم قد فكّروا في الـ φυσις على نحو فيه غور ومدى لم تستطع كل فيزياء لاحقة أن تبلغ إليه من بعدُ أبدًا. إنّ تراجيديات سوفوكل إنما تُؤوي الـ ηθος في مقالها، إذا جازت الموازنة، على نحو أكثر بدئية[1] من دروس أرسطوطاليس. ألا إنّ كلمةً لهرقليدس، تنتصب في ثلاثة ألفاظ وحسب، إنما تقول البسيطَ[2] على نحو بحيث تنبجس منها ماهيةُ الإيتوس[3] إلى وضح النور بلا واسطة.

تقول كلمة هرقليدس (الشذرة 119):

ηθος ανθρωπω δαιμων.

وقد تعوّد المرء من دهره عامة أن يترجم ذلك على هذا النحو: «إنّ الطبع هو للإنسان جنّيتُه». ربّ ترجمة تفكّر على نحو حديث، ولكن ليس على نحو

(1) anfänglicher.

(2) Einfaches.

(3) Ethos.

يوناني؛ إذْ يعني الـ ηθος مُقامًا، موضعا ما للسّكن. إنّ اللفظ يسمّي الجهة المنفتحة حيث يسكن الإنسان. وكان المنفتح في مُقامه يجعل ما يُقبل من ماهية الإنسان يظّاهر، ولدن إقباله هو يقيم في جواره. إنّ مُقام الإنسان يحضن ويحفظ إقبال هذا الذي ينتمي إليه الإنسان في ماهيته. ذلكم هو حسب كلمة هرقليدس δαιμων، الرب. تقول الكلمة: يُقيم الإنسان، من جهة ما هو إنسان، في جوار الرب. ومع كلمة هرقليدس [107] تتوافق قصةٌ حكاها أرسطوطاليس (في **أجزاء الحيوان**، مقالة الألف، 645 أ 17). تقول:

«يُروى عن هرقليدس أنّه قال كلمةً للغرباء الذين رغبوا في أن يأتوا إليه حيث هو. فإذا اقتربوا رأوا إليه كيف هو عند فرن خبّاز يتدفّأ. فثبتوا في مكانهم ذاهلين وما ذهلوا على الأغلب إلّا لأنّه دعاهم أن يدخلوا، مُثبِّتًا القوم المتردّدين، بهكذا كلمات: ألا ههنا أيضًا تحضر الأرباب».

إنّ الرواية تنطق بلا ريب من نفسها، وعلى ذلك ثمّة أمر قد خُصّ بالذكر دون غيره.

إنّ جمع الزائرين الغرباء على إلحاحه وفضوله قد خاب ظنّه في المفكّر وحار في أمره عند أوّل لمحة لِمُقامه. فقد يظنّ أنّه ينبغي أن يلقى المفكّر في أحوال قد تحمل، على الضدّ من العيشة الراضية لبني الإنسان في أيّ مكان، علامات الاستثناء والنادر فالمثير. وقد يأمل الجمع بزيارته أنْ يجد عند المفكّر أمورًا توفّر ـ على الأقلّ لشيء من الوقت - مادةً لقالةٍ بها يتلهّى. إنّ الغرباء الذين أرادوا أن يكونوا للمفكّر زائرين إنما كانوا ينتظرون أنْ قد يروا إليه رأسًا في اللحظة التي يفكّر وقد غرق في المعنى العميق. فقد يريد الزائرون أن يعيشوا هذه الحال، وليس ذلك من قِبل أنّهم قد أُصيبوا بالفكر[108]، بل فقط من أجل أنّه قد يمكنهم بذلك أن يقولوا إنّهم رأوا وسمعوا عن الذي لا يقول عنه الناس على الأغلب إلّا أنّه كان مفكّرًا.

وبدلًا من ذلك ها همُ الفضوليون يلقون هرقليدس وهو عند فرن خبّاز. إنّ ذا مكانٌ يومي ووضيع[1] تمامًا. وبلا ريب، ههنا يُخبز الخبز. لكنّ هرقليدس ما كان عند الفرن مهتمًّا على الجملة بالخَبز. فهو لا يقيم ههنا إلّا عسى أنْ يصيب دفئًا. هكذا هو يبوح عند هذا المكان اليومي جدًا بكلّ ما في حياته من فاقة. وهل كانت رؤية مفكّر أصابه بردٌ لتمنح ما يُهتمُّ له إلّا قليلًا؟. فقدْ فقَدَ الفضوليون للتوّ بهذه الرؤية المخيّبة للظنّ كلّ رغبة في أن يزيدوا منه اقترابًا. ما خطبهم ههنا؟ ربّ حادث يومي ولا فتنة فيه، أنْ يبرد أحدٌ وأن يقف بجانب فرن، إنما هو ما يمكن

(1) unschainbar.

لأيّ واحد في أيّ وقت أن يجده عند نفسه في بيته. فلِمَ كان يجب عليهم أن يؤمّوا مفكّرًا بالزيارة؟ إنّ الزوّار قد تأهّبوا لأنْ يقفلوا راجعين. إذْ قرأ هرقليدس الفضول الخائب في وجوههم. وهو يعلم أنه عند الجمهور قد يكفي تخلّفُ[1] شعور منتظَر لأنْ يدفع الذين قدموا للتوّ إلى أن ينقلبوا على أعقابهم. من أجل ذلك هو قد ثبّت أقدامهم. ودعاهم قصدًا أن يدخلوا على ما بهم من أمر، بهكذا كلمات:

ειναι γαρ και εναυθα θεους

«ألا ههنا أيضًا تحضر الأرباب».

إنّ هذه الكلمة إنما تضع مُقام (ηθος) المفكّر وعمله ضمن ضياء آخر. هل فَهِمَ الزوّار للتوّ وهل فهموا أصلًا هذه الكلمة، ومن ثمّة، هل رأوا إلى كل شيء ضمن هذا الضياء الآخر على نحو آخر، ذلكم ما لا يقوله [109] القَصص. ولكن أنْ تُقصّ هكذا قصة وأنّها ما تزال تُنقَل إلينا أبناء اليوم، فذلك قائم على أنّ ما تخبر عنه ينبع من جوّ هذا المفكّر ويطبعه και ενταυθα «هنا أيضًا»، عند فرن خبّاز، لدن هذا المكان العاديّ، حيث كل شيء وكل حال، كل فعل وفكر هو مألوف وسائر، بمعنى هو مأنوس[2]، «ههنا أيضًا تحديدًا» في نطاق المأنوس ειναι θεους، ههنا «أيضًا يحضر الأرباب».

ηθος ανθρωπω δαιμων، يقول هرقليدس ذاته: «إنّ المُقام (الذي يؤنس) هو للإنسانِ المنفتحُ من أجل حضور الرب (الذي لا يؤنس[3])».

فإذا وجب، وذلك طبقًا للدلالة الأساس للفظة ηθος، أنّ اسم الإتيقا إنما يحدّث بأنّها تتفكّر في المُقام الذي من شأن الإنسان، فإنّ ذلك الفكر الذي يفكّر في حقيقة الكينونة بوصفها العنصر البدئيّ للإنسان من جهة ما هو كائن متوجّد، إنما هو بعدُ في ذاته الإتيقا الأصلية[4]. لكنّ هذا الفكر ليس هو أيضًا إتيقا وحسب، من أجل أنّه انطولوجيا، وذلك أنّ الانطولوجيا لا تفكّر دومًا سوى في الكائن (ον) في كينونته. والحال أنّه طالما كانت حقيقة الكينونة غير مفكّر فيها، فإنّ كل انطولوجيا تبقى خالية من أساسها. لذلك وُسم الفكر الذي حاول بواسطة **الكينونة والزمان** أن يهيّئ للتفكير في حقيقة الكينونة بوصفه انطولوجيا أساسية. فقد تطلّعت هذه الأخيرة إلى أن تعود إلى الأساس الماهوي الذي منه

(1) das Ausbleiben.

(2) geheuer.

(3) das Un-geheure.

(4) die ursprüngliche Ethik.

تأتّى التفكير في حقيقة الكينونة. وإنّه بوضع هذا التسآل الآخر قد انتُزع هذا التفكير بعدُ من انطولوجيا الميتافيزيقا (والكانطية أيضًا) [110]. إنّ الأنطولوجيا، أكانت متعالية أم قبل النقدية، تخضع للنقد، ليس من أجل أنّها تفكّر في كينونة الكائن ومن ثمّ تحشر[1] الكينونة في المفهوم، بل من أجل أنها لا تفكّر في حقيقة الكينونة وهكذا تجهل أنّه ثمّة تفكير هو أكثر صرامة من المفهوم. إنّ الفكر الذي يحاول أن يهيّئ للتفكير في حقيقة الكينونة لا يحمل إلى اللغة، ضمن عسر العبور الأوّل، من البُعد الآخر تمامًا إلّا قليلًا. فقد تزوّر هذه اللغة نفسها، من حيث إنّها ما تزال لم تفلح تحديدًا في أن تُبقي على العون الماهوي للنظر الفينومينولوجي وعلى ذلك أن تُسقط القصد إلى العلم والبحث شططًا. ومن أجل أن نجعل، على ذلك، محاولة التفكير هذه في نطاق الفلسفة القائمة موسومةً وفي نفس الآن مفهومة، فإنّه يمكن بادئ الأمر أن يُتكلّم انطلاقًا من أفق الأمر القائم[2] واستعمال العنوان الذي هو عنده سائر.

على أنّه في خلال ذلك قد تعلّمت أنّه حتى هذه العناوين قد ينبغي أن تقود رأسًا ولا محالة إلى الضلال. إذْ لم تكن العناوينُ ولغةُ المفهوم التي تنتظم بها مفكَّرًا فيها من جديد من قِبل القرّاء من جهة القضية التي يُراد التفكير فيها أوّل الأمر، بل كانت هذه القضية متمثَّلة من جهة العناوين المُثبَتة في دلالتها العادية. إنّ الفكر الذي يطرح السؤال عن حقيقة الكينونة، ومن ثمّ يعيّن المُقام الماهوي للإنسان من طريق الكينونة وقِبلتها، لم يكن إتيقا ولا انطولوجيا. بذلك ليس للسؤال عن العلاقة بينهما [111] في هذا المضمار أيّ مِهاد. (..)

ينبغي أن يُسأل بالفعل: إذا ما كان الفكر، المتفكّر في حقيقة الكينونة، يعيّن ماهية الـ Humanitas بوصفها توجّدًا انطلاقًا من انتماء هذا التوجّد إلى الكينونة، فهل يبقى هذا الفكر تمثيلًا نظريًا للكينونة والإنسان وحسب، أم قد يتسنّى أن تُنتزع من هكذا معرفة في نفس الآن تنبيهات على الحياة النشطة وأن توهب إلى هذه في اليد؟

يقول الجواب: ليس هذا الفكر نظريًا ولا عمليًا، إنّه يحدث[3] قبل هذا التفريق؛ فهذا الفكر، من جهة ما يكون، هو ذِكْرٌ[4] للكينونة ولا شيء ما عدا هذا، منتميًا للكينونة، من أجل أنّه ملقى به من قِبل الكينونة بغرض حفظ حقيقتها

---

(1) zwängt.

(2) das Bestehende.

(3) es ereignet sich.

(4) Andenken.

ومُستدعىً من أجلها، هو يفكّر في الكينونة. إنّ هكذا فكرًا ليس من ورائه حاصل. وليس له مفعول. فحَسْبُ ماهيته أنّه كائن. لكنّه يكون من جهة ما يقول قضيته. وليس ينتمي لقضية الفكر من جهة التاريخ في كل مرة سوى قيلٌ واحد فحسب مطابق لوجه اقتضائها[1]. إنّ التزامه بالقضية هو في ماهيته أعلى مرتبة من صلاحية العلوم، من قِبل أنه أكثر حرية، وذلك أنّه يترك الكينونة - تكون.

إنّ الفكر يبتني منزلَ الكينونة، بوصفه المنزل الذي عنده تضمّ[2] ضمّةُ[3] الكينونة ماهيةَ الإنسان، في كل مرة وطبقًا للقدر، ضمن المُقام في حقيقة الكينونة. وإنّ ذا المُقام لهو ماهية الكينونة ـ في ـ العالم (قا: **الكينونة والزمان**، ص54). وما كانت الإشارة ههنا إلى الكينونة ـ في بوصفها مُقامًا لعبًا لغويًا أبدًا. وما كانت الإشارة [112] في محاضرة 1936 عن كلمة هلدرلين ما أغنى ما كسب، ولكنْ شعرًا يُقيم / الإنسان على هذه الأرض، زُخرُفَ الفكر الذي أنقذ نفسه من العلم بالشعر. وما كان الكلام عن منزل الكينونة سحبًا لصورة المنزل على الكينونة، بل إنما من طريق ماهية الكينونة مفكَّرًا فيها كما يقتضي الأمر نحن قد يمكننا يومًا ما أن نفكّر في ما يكون المنزل والمُقام.

إلاّ أنّ الفكر لا يخلق منزل الكينونة أبدًا، بل الفكر يصطحب التوجّد التاريخي، بمعنى[4] humanitas الـ homo humanus، في ميدان بزوغ الشفاء[5].

وإنما مع الشفاء بخاصة يظهر الشرّ في جلاء الكينونة. وليس تكمن ماهيته في مجرّد اللؤم الذي في فعل الإنسان، بل هي تكمن في وجه من السخط هو الشرّ[6]. على أنّ الشفاء وهذا السخطِ[7] معًا لا يمكن لهما أن يُشهَدا[8] ضمن الكينونة إلّا من جهة ما تكون الكينونة ذاتها موضع الخلاف. (..)

[114] ألا إنّه لا يمنح للشفاء بزوغًا في الرحمة وللسخط تزاحمًا على الويْل إلّا الكينونة.

---

(1) Sachheit.

(2) verfügt.

(3) die Fuge.

(4) إنسانية الإنسان الإنساني.

(5) des Heilen.

(6) im Bösartigen des Grimmes.

(7) das Grimmige.

(8) wesen.

وإنّه من جهة أنّ الإنسان، متوجّدًا ضمن حقيقة الكينونة، ينتمي إلى هذا، إنما يمكن من طريق الكينونة ذاتها أن يأتي تخصيصُ تلك التوجيهات التي قد ينبغي أن تصبح للإنسان قانونًا وقاعدة. خصّص يعني في اليونانية νεμειν. وليس الـ νομος قانونًا فحسب، بل هو على نحو أكثر أصليّة التخصيصُ المحجوب في قضاء الكينونة. وحده هذا التخصيص يمكن له أن يضمّ الإنسان [115] إلى الكينونة. ووحدها هكذا ضميمة[1] تستطيع أن تحمل وأن تصل. فبغير ذلك يظلّ كلُّ قانون [شيئًا] يصطنعه العقل الإنساني فحسب. وهل أكثر ماهوية من كلّ وضع للقواعد أنْ يهتدي الإنسان إلى المُقام ضمن حقيقة الكينونة. وحده هكذا مُقام يمنح تجربةَ ما من شأنه أن يكون سندًا[2]. السندَ لكلّ سلوك هو ما تهب حقيقةُ الكينونة. «**Halt**» إنما تعني في لغتنا[3] الرعاية[4]. إنّ الكينونة هي الرعاية التي تحفظ الإنسان ضمن ماهيته المتوجّدة بحيث هي تُؤوي التوجّد في اللغة. لذلك كانت اللغة في كرة واحدة منزل الكينونة وإيواءً لماهية الإنسان. وإنّه من أجل أنّ اللغة هي إيواء ماهية الإنسان فإنه من الممكن للإنسانيات وبني الإنسان التاريخيين أن يكونوا بلا مأوى[5]، بحيث هي[6] تتحوّل عندهم إلى صندوق[7] لألاعيبهم.

ولكن ضمن أيّة علاقة يقع فكر الكينونة إزاء السلوك النظري والعملي؟ إنّه يجّاوزُ كل تدبير، من أجل أنّه يعتني بالنور الذي لدنه وحده يمكن لبصر مثل Theoria أن يُقيم وأن يتحرك. إنّ فكر الكينونة يرعى جلاء الكينونة، من جهة ما يودعُ قوله في الكينونة ضمن اللغة بوصفها إيواءً للتوجّد. وإنما كذا يكون الفكر فعلًا[8]. على أنّه فعلٌ يجّاوزُ في الآن نفسه كلّ Praxis. يسمُق الفكر فوق العمل والإنتاج وليس ذلك بعظمة المنجزات وليس ذلك بتبعات فعل ما، بل بضآلة إنجازه الذي لا أثر له.

---

(1) Fügung.

(2) Haltbar.

(3) الألمانية.

(4) die Hut.

(5) nicht zuhause sein.

(6) اللغة

(7) Gehäuse.

(8) ein Tun.

[116] وذلك أنّ الفكر لا يحمل في قوله إلى اللغة غير كلم الكينونة الذي لم يُنطَق به قبلُ.

إنّ الصيغة المستعملة هنا «zur Sprache bringen» (أن يحمل إلى اللغة) إنما ينبغي الآن أن تُؤخذ على نحو حرفي تمامًا. تأتي الكينونة، باسطة جلاءها، إلى اللغة. إنّها دومًا في الطريق إليها. وهذا الآتي إنما يحمله الفكرُ المتوجّد من جهته إلى اللغة ضمن القول الذي يخصّه. وربّ لغة قد رُفعت بذلك هي ذاتها إلى جلاء الكينونة. وإنما كذا فحسب **تكون** اللغة بتلك الطريقة الملغزة تمامًا وعلى ذلك المسيطرة علينا دومًا. ومن جهة أنّ اللغة المحمولة هكذا بالكلية إلى الماهية تاريخية، فإنّ الكينونة كانت في الذكر[1] محفوظة. إنّ التوجّد يسكن منزل الكينونة مفكّرًا. وكلّ ذلك كما لو أنّه، خلال القول المفكّر، لم يحدث شيء البتة.

وعلى ذلك، قد يستبين لنا للتوّ مثالٌ عن فعل الفكر الذي لا يظهر هذا. فمن جهة ما نفكّر في الصيغة الموجَّهة إلى اللغة «zur Sprache bringen» (أن يحمل إلى اللغة) على نحو مخصوص، هذه فحسب وليس شيئًا آخر، من جهة ما نُبقي على هذا المفكَّر فيه ضمن رعاية القول بوصفه ما ينبغي دومًا أن يُفكَّر فيه مستقبلًا، فإنّنا قد حملنا إلى اللغة شيئًا ما من ماهية الكينونة ذاتها.

وإنما الغريب في فكر الكينونة هذا هو البسيط. وإنّ هذا تحديدًا هو ما يصدّنا عنه. وذلك أنّنا نبحث عن الفكر الذي أخذ صيته في تاريخ العالم تحت اسم «الفلسفة»، في هيئة غير المألوف، الذي لا يناله إلّا المريدون. ونحن نتمثّل الفكر في نفس الآن على طريقة المعرفة العلمية ومؤسسة بحثها. ونحن نقيس الفعل [117] بالإنجازات الرائعة والمظفّرة للبراكسيس. ولكنْ ما كان فعل الفكر نظرا ولا عملًا، ولا هو بالوصل بين ضربيْ السلوك كِلَيْهما.

إنه بسبب البسيط الذي في ماهيته إنما يجعل فكرُ الكينونة نفسَه غيرَ معلوم لدينا. فإذا نحن، على ذلك، قد صارت لنا ألفة مع غير المألوف في البسيط، فإنّ حرجًا آخر ما يلبث أن يصيبنا. ويزداد الشكّ في أن يزلّ فكرُ الكينونة هذا في العسْف؛ إذْ كان لا يستطيع أن يمسك نفسه عند الكائن. فمِمَّ يتّخذ الفكر مقياسه؟، وأيّ قانون هو قانون فعله؟.

[..] إنما عرضًا فقط قد يُسمّى الشعرُ الآنَ. فهو مثل الفكر يقف تلقاءَ السؤال هو هو وبالطريقة عينها. ولكنّ كلمة أرسطوطاليس في البويطيقا، التي لم

(1) Andenken.

يُتفكَّر فيها إلّا لمامًا، إنما ما تزال صالحة دومًا، أنّ الشعر[1] أصدقُ من الخبر إنباءً عن الكائن.

ولكن ليس الفكر من حيث هو بحث ومساءلة تجاه غير المفكَّر فيه فحسب هو مغامرة، بل الفكر في ماهيته من جهة ما هو فكر الكينونة هو مطالَب من قِبل هذه [الكينونة]. إنّ الفكر متعلّق بالكينونة بوصفها هي الآتي[2]. وإنّ الفكر من حيث هو فكر لمشدود إلى إتيان الكينونة، إلى الكينونة بوصفها إتيانًا. إنّ الكينونة هي مقدَّرة[3] بعدُ للفكر. وإنّ الكينونة تكون من جهة ما هي قدر الفكر. لكنّ الفكر في ذاته تاريخي، وإنّ تاريخه قد أتى بعدُ إلى اللغة في كلِام المفكِّر.

[118] أن يحمل أبدًا إلى اللغة إتيانَ الكينونة هذا، الباقي وفي بقائه ينتظر الإنسان، تلكم هي القضية الوحيدة للمفكّر. بذلك يقول المفكّرون الماهويون دومًا الأمر نفسه[4]. لكنّ ذلك لا يعني: المطابق[5]. أجل، إنّهم لا يقولون هذا إلّا لمن يُقدِم على إمعان الفكر على إثرهم[6]. فمن حيث إنّ الفكر، وهو للتاريخ يدّكر، إنما يرعى قدر الكينونة، فهو قد شدّ نفسه بعدُ إلى الموافق[7]، الذي هو من جنس القدر. وما كان خطرًا أن نتّخذ من المطابق ملجأ. بل الخطر أن نُقدم على قول الأمر نفسه في حيّز الفتنة. الرِيبةُ محدِقة والشقاق محضٌ.

إنّ وِفاق القول الذي من شأن الكينونة بوصفه قدر الحقيقة هو القانون الأول للفكر، وليس قواعد المنطق، التي لا يمكن أن تصبح قواعد إلّا من طريق قانون الكينونة. أنْ نرعى ما يوافق القول المفكّر لا يتضمّن، على ذلك، فحسب أنْ نتمعّن في كل مرة في **ما** ينبغي أن يُقال عن الكينونة **وكيف** ينبغي أن يُقال. فقد يبقى ماهويًا أيضًا أن نتدبّر في **ما إذا**[8] كان حقيقًا أن يُقال ما ينبغي التفكير فيه وإلى أيّ مدى، في أيّة لحظة من تاريخ الكينونة وضمن أيّة محاورة معه وانطلاقًا من أيّ مطلب. هذا الثالوث [..] إنما هو في صلب انتمائه معيَّن انطلاقًا

(1) das Dichten.
(2) das Ankommende.
(3) zugeschickt.
(4) das Selbe.
(5) das Gleiche.
(6) nachzudenken.
(7) das Schickliche.
(8) *ob*.

من قانون الوِفاق الذي من شأن التفكير على جهة تاريخ الكينونة: [119] صرامة التمعّن والعناية بالقول والاقتصاد في الكلم.

لقد آن الأوان لأنْ يُقلع المرء عن أنْ يسرف في إحسان الظنّ بالفلسفة وأن يكلّفها لذلك فوق وسعها. إنّ ما يُحتاج له في فاقة العالم الحالي هو: قليل من الفلسفة، ولكن كثير من العناية بالتفكير؛ قليل من الأدب، ولكن كثير من رعاية الحرف.

لن يكون التفكير المقبلُ فلسفةً، وذلك أنّه يفكّر فيما أبعد من أصل الميتافيزيقا، التي يقول اسمُها الشيءَ نفسه. كذلك لن يمكن للتفكير المقبل أن يخلع عنه، كما يشترط هيغل، اسمَ «حب الحكمة» وأن يصير في هيئة المعرفة المطلقة هو الحكمة ذاتها، إنما الفكر في نزول إلى خصاصة ماهيته المؤقتة، وإنّ الفكر ليجمع اللغةَ في الكلم البسيط؛ فإذا اللغة هي لغة الكينونة كما تكون الغيومُ غيومَ السماء. إنّ الفكر يودع بقوله في اللغة أخاديد لا تظهر. وإنّها لأكثر خفاء من الأخاديد التي يخطّها الفلاّح خلال الحقل بخطوة تطول على تُؤدة.

«انتهى»

الكتاب

كلّ تأويل، مهما كان حرًّا، غير قادر على تأمين ولادة جديدة لأنفسنا. ثمّة حدود متعالية لكل تأويل منها أنّه يعيش ثورات «رعويّة» بلا وعد حقيقي. كل مؤوّل هو عقل حرّ، لكنّه في عمقه يظلّ حبيس نموذج «الراعي» التوحيدي السحيق القدم، الأمين على المعنى كضيعة روحية أو ملكية أخلاقية للخاصة، الذي يستبدّ بمخزون معنى لا يمكن التصريح به للجمهور، وإلاّ تحوّل إلى فتنة أو إلى نقاش يومي بلا أصالة. ولذلك لا يمكن التحرّر من الداخل إذا كانت الحرية نفسها غير حرة، أي رعويّة وليست مدنية. وحدها الترجمة يمكنها أن تشفينا من الحاجة إلى التأويل الرعويّ، أعني إلى الاستبداد: ترجمة لا تعد بشيء وتعد بكل شيء، من أجل أنها عمل مدني مفتوح على كثرة من الإمكانات والطرق والأشكال في التعبير الإنجازي عمّا نخترعه في عوالمنا الخاصة من معنى وما نتقاسمه مع الغير من قيم حرية قابلة للكونية.

المؤلف: د. **فتحي المسكيني**، أستاذ الفلسفة المعاصرة بجامعة تونس.

- دكتوراه دولة في الفلسفة (2003).

له مؤلفات عديدة:

- **فلسفة النوابت** (دار الطليعة، بيروت: 1997).
- **الهوية والزمان** (دار الطليعة، بيروت:2001).
- **الفيلسوف والإمبراطورية** (المركز الثقافي العربي، بيروت: 2005).
- **نقد العقل التأويلي. هيدغر وفلسفة الإله الأخير** (دار الإنماء القومي، بيروت: 2005).
- **الهوية والحرية.. نحو أنوار جديدة** (دار جداول، بيروت:2011).

وله من الترجمات:

- **نيتشه، جنيالوجيا الأخلاق** (المركز الوطني للترجمة، تونس: 2010).
- **الكينونة والزمان** (دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت: 2011).

ISBN 978-614-418-038-9



جداول Jadawel
www.jadawel.net